
В.М. Живов
Разыскания
в области истории
и предыстории
русской культуры

В. М. Живов

Разыскания в области истории и предыстории русской культуры



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2002

ББК 63.3(2)4-7
Ж 67

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(РФФИ)
проект 00-06-87013



Живов В. М.

Ж 67 Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 760 с. – (Язык. Семиотика. Культура).

ISBN 5-7859-0221-4

Книга представляет собой сборник статей по истории русской культуры от древнейших времен до XIX в. Статьи объединены как общностью подхода, так и повторяемостью ряда тем. Общность тем позволяет проследить, как определенные культурные концепты переосмысляются в рамках сменяющих друг друга культурных парадигм. В начале рассматривается ряд проблем византийского богословия. Затем разбирается процесс христианизации Киевской Руси и взаимодействие христианской традиции и языческого менталитета при складывании русской христианской культуры, рецепция в определенном этим взаимодействием культурном пространстве элементов византийской и западноевропейской цивилизации, особенности модернизации и рационализации русского общества, обусловленные спецификой образовавшегося в результате данных процессов культурного фона, роль литературы в этом развитии. Книга представляет интерес для широкого круга историков, филологов и богословов.

ББК 63.3(2)4

На переплете: Разрушение Содома. Клеймо иконы «Архангел Михаил с житием». 10-е гг. XV в. Архангельский собор, Москва



Содержание

V. В конце эпохи

Предисловие

Какой ученый, начав собирание своих статей, не воскликнет вместе с Екклезиастом: «Суета сует и всяческая суета». Смирись, гордый человек! Неужто из преходящего ты хочешь сделать непреходящее, из мимолетного — монументальное, из водянистого ученого слова — источник воды живой? Читая собственные сочинения прошлых лет, с особенной отчетливостью ощущаешь, насколько скоропортящимся продуктом оказывается наука вообще, а твои личные опыты — в особенности. Те идеи, которые казались столь увлекательными двадцать лет назад, теперь выглядят наивными и схематичными, ту словесную ткань, которая гармонически — как тогда представлялось — с этими идеями сопрягалась, ты ощупываешь теперь с ощущением слепца, обманутого незнакомой дрянью. Или, как сказал великий поэт, «пока я спал, овца принялась объедать венок из плюща на моей голове,— и, объедая, она говорила: „Ты не ученый больше“».

В отличие от подвижника, который, оглядываясь назад, с благодарностью созерцает путь, пройденный им от бездны греха до высот святости, ученый, пятясь по пройденному пути, обнаруживает лишь не слишком привлекательные остатки своих привалов. На тех прогалинах, где ему мерещилось возвращение Эвридики, он застает лишь мелькание исчезающей тени. Нет величия на этом пути, но есть смирение. Праведника на каждом новом подъеме подстерегает гордыня, ученый движется по ровной тропе, и ничего неожиданного ему впереди не встретится. Но он видит издали место для еще одного привала и движется к нему тем же размеренным шагом, который в долготе неромантических занятий стал для него привычным. Он смотрит без особых надежд на плоды очередной остановки, и эта отчужденная снисходительность распространяется на все пространство его обзора.

Наука приучает относиться к самому себе со смирением и терпимостью, простирая эту терпимость и на свои прошлые труды, и на труды своих коллег, бредущих соседними тропами. Акакий Акакиевич сжился со своими закорючками, научился находить в них небольшое удо-

вольствие и с той же невосторженной приязнью смотреть на закорючки своих соседей по департаменту. Республика ученых — это сообщество людей, снисходительно относящихся к достижениям ближнего, в том числе и к достижениям себя-другого, т. е. себя самого, оставленного в прошлом. То, что зачаровывает тебя сегодня, обратится в ветошь завтра, и ветошь сегодняшняя (то, что уже в нее обратилось) вряд ли существенно хуже ветоши завтрашней. В этом случае незазорно поделиться ею со своими спутниками, рассчитывая, что они столь же снисходительно отнесутся к тебе, как ты относишься к самому себе и к ним.

В этом духе агностического смирения я и собрал свой короб опавших листьев. Я думал при этом, что моим коллегам будет удобно иметь эти листья под одной обложкой, поскольку устоявшиеся обычаи ученого сообщества вынуждают их упоминать тех, кто раньше останавливался на том же привале — вне зависимости от того, как они относятся к оставленной там вешке. Мне самому в силу естественного эгоцентризма пройденный маршрут кажется наделенным нехитрой внутренней логикой, хотя, скорее всего, эта логика сводится к отождествлению себя в прошлом и себя в настоящем. Для других, не отягощенных этим субъектополаганием, тот же маршрут может представляться случайным блужданием, и на такой взгляд они имеют полное право. Во всяком случае я не стремлюсь и не умею сформулировать общую концепцию или общий теоретический подход, которые объединяли бы все оказавшиеся в одной связке работы.

Подходы меняются, а интересы остаются, хотя единство интересов индивидуально и никакой теоретической ценности не представляет. Единство интересов — это личный опыт, состоящий в том, что ты стремишься съесть именно тот орех, который ты выбрал, а для того чтобы справиться со скорлупой, пробуешь разные инструменты. Для меня таким орехом была и остается специфика русской культурной идентичности. Насколько доступнее стал этот предмет в результате моих усилий, судить не мне; ни о каком окончательном результате говорить здесь не приходится, так что я и сейчас продолжаю возиться все с той же скорлупой. Прежние усилия не кажутся мне при этом потраченными даром, хотя щипцы, которыми я теперь орудую, совсем не похожи на те, что казались мне подходящими четверть века назад. Кривой луч что-нибудь тоже высвечивает, а раз увиденное остается зримым, даже если глядишь на него в другом ракурсе. От излюбленных прежде ракурсов я отказался, и самосознание ренегата способствует, как мне кажется, трезвости в отношении к своим занятиям.

Наука начиналась для меня в шестидесятые годы, когда на роль царицы гуманитарных дисциплин претендовала лингвистика. Отчасти это объяснялось тем, что обнажилась словесная природа гуманитарного знания (или знания вообще), и это обращало науку к слову, к той ткани, из которой она была соткана; и у этого стимула было будущее. Отчасти же это было обусловлено причинами едва ли не противоположного характера. Из всех наук о духе лингвистика была, по видимости, ближе всех к наукам о природе, и казалось, что фантом «объективного» знания, рожденный структурализмом, может на крыльях лингвистики перенестись из точных наук в гуманитарные. Семиотика как раз и была попыткой такой экспансии, и до поры до времени это казалось увлекательным. Я кончил отделение структурной лингвистики Московского университета, занимался порождающими грамматиками, затем типологией языков и одновременно семиотикой в том понимании, которое развивалось так называемой московско-тартуской школой — моими учителями и коллегами: Б. А. Успенским, Ю. М. Лотманом, Вяч. Вс. Ивановым. Трудно перечислить, сколь многим я им обязан: ни обязательства, ни благодарность не уменьшаются от того, что я оказался не слишком верным учеником.

Модели языка в их структуралистском понимании довольно скоро стали мне казаться ключом, который ничего не отпирает,— ни в самой языковой деятельности, ни тем более в истории культуры. Это не означает, конечно, что язык и культура никак не связаны, однако связи эти не укладываются в простые схемы, не подчиняются каким-либо простым правилам, как не подчиняется им и сама языковая деятельность, ускользающая от структуралистского описания. Деятельность сознания, включающая в себя и деятельность языковую, основана на тонких диалогических механизмах, конструирующих инаковость и обнаруживающих ego через отношения тяни-толкая с этой инаковостью. Деятельность сознания есть деятельность осмысления, длящегося наделения смыслом первичных переживаний, процесс, в котором из пены морской возникает и Сусанна, и созерцающие ее старцы, предмет сознания и его временный собственник. Смысловая деятельность исторична, она не создает смыслы, а наследует их и перерабатывает, так что никаких синхронных срезов и структурных моделей у сознания не бывает и преемственная длительность из него неустранима.

Структурализм, особенно в его российском варианте, редуцировал большие философские проблемы до уровня простой схемки, заменив диалогичность сознания чем-то наподобие той примитивной картинки

коммуникативного процесса, которую любил рисовать Р. О. Якобсон. В начале семидесятых годов я встретил одного из своих семиотических коллег и на его вопрос, чем я сейчас занимаюсь, сказал, что стараюсь стать немного осведомленнее в философии; в ответ я услышал, что «философия, кажется, устарела» и напрасно я трачу силы на такие не имеющие будущего занятия. Меня этот интеллектуальный редукционизм не удовлетворял с самого начала, а попытки Якобсона придать своим незатейливым построениям вид феноменологических разысканий и соединить структурализм с Гуссерлем не вызывали у меня сочувствия. Гуссерль с его «Картезианским путем» и «Кризисом европейских наук» для такого соединения явно не подходил. Историчность смысла была в структурализме безнадежно утеряна вместе со всей проблематикой сознания и времени, бытия и времени, образования предметности и трансцедентирующего ego.

Я не стал заниматься философией, ограничившись лишь некоторым самообразованием, однако потерял (не в одночасье, впрочем) интерес к структурным моделям и синхронным описаниям, к структуре текста и метафорам типа «язык художественного произведения», конструировавшим несуществующие предметы. Вопрос, как я уже говорил, был не столько в методе, сколько в интересе. Мне хотелось узнать, как получилось, что мы (в различных составах этого мы) думаем, чувствуем и говорим именно так, как мы это делаем, или, другими словами, как возникли наши смыслы, как образовались наши культурные практики и навыки речи. Обращение к этой проблеме отсылает к чистой историчности, что предполагает историческое деконструирование смыслов, а отнюдь не их структуралистское конструирование. Обратившись к истории, расстаешься со структурализмом, хотя это, конечно, не единственный способ с ним расстаться.

Поворот к истории отнюдь не был моим индивидуальным жестом. Долго питаться такой нездоровой и непривлекательной пищей, как грамматика поэзии и поэзия грамматики и сходные по интеллектуальному варварству блюда, нормальные люди не могли. Некоторые, впрочем, никогда исторических интересов не теряли. Возвращаясь мыслью к тем, кто ушел от нас, но у кого я еще успел поучиться, к Ю. М. Лотману и Н. И. Толстому, я думаю об их ненасытной жадности к историческим и этнографическим деталям. Страсть к историческим деталям — это страсть к разрушению, потому что — в противность идеологическим и нарративным конструктам — деталь деструктивна. Детали — это остатки ушедших культурных практик, которые оказались не-

доеденными потребившей их псевдореальностью концептуального знания. Поэтому овладение деталями сокрушает это знание, дает власть над ним и освобождает от него. Всесильный бог деталей наполняет жизнь неожиданностью подробностей, а не истрепанным меню готовых концептов.

В этом сборнике речь и будет идти о разных подробностях, рассказ о которых связан не единой концептуальной рамкой, а единым желанием (я бы даже сказал, дезиром, если бы кто-нибудь до меня употребил это заимствование) концепции подавить. Замечу сразу, что это желание не имеет ничего общего со стремлением заменить гуманитарную мысль хаосом позитивных «фактов» и писать о том, в какой именно день Потемкин последний раз встретился с Державиным или какое именно стихотворение Полонского послужило подтекстом для четверостишия Брюсова. Мне хотелось посмотреть, что сделается с нашим знанием о разных областях русской культуры, если мы вытащим из него такие готовые продукты, как государство, право, язычество, просвещение, европеизация, интеллигенция, и вставим в него то необработанное сырье, из которого эти продукты готовили.

Впрочем, четверть века назад я бы наверняка писал о задачах истории культуры совсем иными словами, поэтому и единство желания остается биографической частностью, а не последовательностью подхода, объединяющего труды разных лет. Если бы я писал эти статьи сейчас, многие из них я написал бы по-другому. Однако осмысленность переделки старых работ не казалась мне очевидной: новые интерпретации приводят в хаотическое состояние старые детали, а переустройство этого хаоса предполагает непредвиденное разрастание материала. В таком случае лучше начинать заново, а начинать заново интереснее на новом месте, на котором не валяются напоминания о прежнем привале. Если сказать просто, выбор состоит в том, писать ли новые работы или собирать старые, тогда как промежуточное занятие переделки ничего хорошего не сулит. Как увидит читатель, и в осуществлении этого намерения я был не слишком последователен. Незначительные изменения внесены почти во все статьи, некоторые снабжены дополнениями разного характера: в каких-то случаях это добавочный материал, в каких-то (бес попутал) — наброски реинтерпретации.

Переиздание — это своего рода второе рождение, а оно нередко угрожает непредвиденным уродством. Как будет выглядеть данный меланж, я сам оценить не в состоянии. Повторю еще раз, что полагаюсь не на достоинства выбранного итенерария, а на снисходительность бу-

дущих читателей. Надеюсь, что среди них окажутся многие коллеги, к которым я привязан чувством живой благодарности. За тридцать лет, которые отразились в этом сборнике, я обсуждал рассматриваемые в нем проблемы со столь многими, что поименное перечисление выглядело бы здесь гротеском; особое место в этом несуществующем списке принадлежит моим учителям и моим студентам. Таково непритязательное существо науки: многим из того, что удалось, ты обязан друзьям и коллегам, а неповторимость твоего пути создается индивидуальными заблуждениями и идеосинкретическими странностями, за которые ты один и несешь ответственность.

Декабрь 2000 г., Москва

I.

ПРЕДЫСТОРИЯ

«Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа

1. Учение иконопочитателей и предшествующее развитие

Наиболее полную разработку теория образа (εἰκών) получила в Византии в период иконоборческих споров, когда перед иконопочитателями была поставлена принципиальная задача — оправдать практику поклонения иконам. Ряд исследователей (например, Острогорский 1929, 44; Александер 1958, 28—36, 189, 235; Бычков 1973, 164; Барнард 1977) полагали, что основа воззрений иконопочитателей была неоплатонической, что отношение иконы и архетипа понималось иконопочитателями подобно отношению идеи и предмета в платонической философии (Острогорский 1929, 44). Однако неоплатонизм, даже в форме, приданной ему Псевдо-Дионисием, не мог быть обоснованием всей практики иконопочитания. Поскольку оппозиция ноэтического и чувственного в неоплатонизме (в частности, в Ареопагитиках, см.: Хесевей 1969, 106—107) не снималась и чувственное могло лишь изображать ноэтическое, воззрения этого рода могли оправдать лишь мистико-познавательную функцию икон, но не поклонение иконам, не веру в нерукотворные и чудотворные образы. Иконопочитатели утверждали нечто большее, чем изобразительное отношение иконы и архетипа, именно что икона имеет ту же силу или энергию, что и архетип (отсюда чудотворность и возможность поклонения — προσκύνησις; ср.: Иоанн Дамаскин, Or. I: 1245AB; Or. III, 6: 1325AB; III, 34: 1353AB)[1]. Согласно неоплатоникам, энергия, зависимая от природы,

[1] В статье употребляются следующие сокращения: а) для творений Максима Исповедника: Amb.—Ambiguorum Liber, PG, 91; Ep.—Epistolae, PG, 91; Myst.—Mystagogia, PG, 91; Pyrrh.—Disputatio cum Pyrrho, PG, 91; QD—Quaestiones et Dubia, PG, 90; Thal.—Quaestiones ad Thalasium de Scriptura sacra, PG, 90; TP—Opuscula theologica et polemica, PG, 91; b) для творений Псевдо-Дионисия Ареопагита: CH—De Coelesti Hierarchia, PG, 3; DN—De Divinis Nominibus, PG, 3; EH—De Ecclesiastica Hierarchia, PG, 3; Ep.—Epistolae, PG, 3; c) для творений Иоанна

низшим видам бытия сообщаться не может, в особенности материальному как тварному по преимуществу. Именно отсюда уясняется значение апологии вещественного, «честной материи» (ὕλη τιμία) у Иоанна Дамаскина (см.: Or. I, 15: 1244D; I, 15: 1246AC; I, 18: 1238B; Or. II, 13: 1298D; II, 14: 1300AC; ср. еще у патр. Никифора, Antirrh. I: PG, 100, 272 и т. д.) как утверждения возможности для нее обладания божественной энергией. Апология же материи основывается на воплощении Бога Слова, энипостазировавшего человеческую природу (см.: Or. I, 4: 1236BC; 1, 16: 1235A; Or. II, 5: 1288AB; Or. III, 2: 1320BC; III, 9: 1322D), отсюда христологический аргумент иконопочитателей.

Представляется, что возведение теорий иконопочитателей к неоплатонизму основывается на недооценке развития византийской мысли в VI—VII вв., глубоко переработавшей неоплатоническое наследие, в частности систему Псевдо-Дионисия. Когда это связующее звено утрачено, естественным оказывается связать мысль иконопочитателей с Ареопагитом и сделать вывод о ее неоплатонической основе (ср. именно такую схему у Л. Барнарда — 1977, 10—11). Мы предполагаем указать на наличие такого звена, разобрав для этого «Мистагогию» Максима Исповедника. Нам не так важно, были ли иконопочитатели знакомы с этим творением, поскольку ясно, что труд преп. Максима конденсировал в себе целое направление мысли и учения его времени, которое не могло не повлиять на иконопочитателей. Это же направление мысли, бывшее, по существу, развитием учения каппадокийцев, раскрывается и в других сочинениях Максима, о знакомстве с которыми иконопочитателей мы знаем. С другой стороны, относительно широкое распространение «Мистагогии» (ср.: Дальме 1962) делает весьма правдоподобным и прямое знакомство теоретиков иконопочитания с этим творением.

В то же время само перенесение теоретических представлений о литургическом образе на образ иконописный — это вполне естественное развитие, и по крайней мере один пример такого развития известен. Исследуя проблему авторства «Церковной истории» (толкование литургии VIII в.), Р. Борнерт писал, что «обнаруживается исключительная согласованность словаря св. Германа, употребляемого в его догматических посланиях о св. иконах для обозначения отношения между иконами и их архетипами, с терминологией данного толкова-

———— *Продолжение сноски* ————

Дамаскина: FO — De Fide Orthodoxa, PG, 94; Or. I—III — Pro sacris Imaginibus Orationes tres, PG, 94.

ния литургии, использованной для демонстрации связи между обрядами и обозначаемыми ими реальностями» (1966, 155).

2. Характеристика «литургического образа» и «Мистагогии»

В «Мистагогии» дается толкование евхаристического действа и, как следствие, выявляется природа «литургического образа» (ср. об этом понятии: Борнерт 1966, 61—64, 93—94; Бычков 1976, 182—184). Перенесение понимания литургического образа на образ живописный облегчается тем фактом, что Максим развивает свое учение о литургии и церкви в контексте противопоставления ноэтического и вещественного, о котором он говорит во 2-й главе «Мистагогии» (669 BD). Это тот самый контекст, в котором будет решаться и вопрос об иконах (ср. прежде всего Иоанна Дамаскина: Or. I, 11: 1241AC; Or. III, 21: 1341AC).

В «Мистагогии» дается интерпретация литургического образа, причем основой служит истолкование евхаристического богослужения. Тот же материал рассматривает и Псевдо-Дионисий в ЕН III. Этот параллелизм дает нам возможность увидеть, где и в чем эти интерпретации сходны, а где Максим отходит от Ареопагита, вовсе выходя из характерной для последнего системы мысли или радикально ее преобразуя. Общее влияние Ареопагита на мировоззрение Максима совершенно очевидно и много раз отмечалось (ср.: Епифанович 1915, 132; Бальтазар 1941, 48—96; Бальтазар 1961, 74—90; Лосский 1944, 92—94; Шервуд 1955)[2]. Оно обнаруживается прежде всего в учении о λόγοι всего тварного как тождественных божественным волениям (θεῖα θελήματα — см. ниже), являющимся промыслом Божиим о Его творениях. Это умозрение — как у Псевдо-Дионисия, так и у Максима — лежит в основе всего их понимания творения и, следовательно, определяет контуры их космологического, а затем и онтологического учения[3]. Близость

[2] Можно указать, правда, и на целый ряд высказываний о том, что влияние Псевдо-Дионисия на всю последующую византийскую мысль, или на позднейшие мистагогии, или специально на Максима сильно преувеличено, ср. хотя бы: Хаузерр 1935; Мейендорф 1957; Мейендорф 1959; Борнерт 1966.

[3] Хотя П. Шервуд и полагает (1955, 178), что, заимствуя данную мысль у Псевдо-Дионисия, Максим не в силах органически ввести ее в свою систему, мы постараемся ниже показать, что Максим именно делает это, придавая, однако, самой идее смысл, существенно отличный от ареопагитического.

Псевдо-Дионисия и Максима в этом пункте для нас особенно существенна, поскольку для ареопагитик именно космология — основной раздел учения, от которого зависит и сотериология, и антропология (поскольку она вообще присутствует), и, опосредованно, теория образа. В «Мистагогии» встречается ряд явных и скрытых ссылок на ареопагитики и схождений с ними, и среди них едва ли не наиболее важным представляется общий тезис о строении космоса: «Так и объемлющий все сущее космос, созданный Богом в творении, разделяется на космос ноэтический, который образуется ноэтическими или бестелесными существами, и космос чувственный...» (Myst. 2: 679A). Этот тезис восходит к высказываниям Ареопагита (ср.: Ep. IX: 1308B)[4], причем для Ареопагита эта мысль основоположна. Исходя из нее, он представляет ноэтический и вещественный уровни как изоморфные (ср.: DN IV, 9: 705B). Отсюда вещественное и получает свое символическое значение: всякий вещественный предмет может быть увиден как символ ноэтического (см.: CH II, 4: 141C). В этой системе располагается и его толкование богослужения — как символических действий с символическими предметами[5], позволяющими человеку (в меру возможностей данного человека, т. е. в меру его подлинного положения в земной иерархии) восходить к созерцанию ноэтического и в этом созерцании получать (через посредство иерархии) озарение, очищение и совершение (ср. примеч. 16 о противопоставлении чистого знания и обóжения у Максима). В силу этой же концепции любые вещественные предметы и любые исторические события (как относящиеся к χρόνος'у, а не к αἰών'у, см.: DN X, 3: 937D—940A; ср.: Рок 1954, 161—

---

[4] Они, в свой черед, восходят к Проклу, In Tim. I, 13: 1—3, см.: Хесевей 1969, 105; ср., впрочем, то же и у Григория Нисского — PG, 44, 885.

[5] Проблема отделенности сакральных предметов от несакральных решается у Ареопагита следующим, как представляется, образом. Существует ряд предметов, специально предназначенных для созерцания умных сущностей, священные символы, к которым не смеют прикасаться непосвященные (см.: EH I, 5: 376D—377A). Он называет эти символы и таинственными, надо думать потому, что они специально отобраны тайнозрителями (богословами) как наиболее полезные для созерцания. С другой стороны, однако, для совершенного всякий предмет может служить отправным моментом при созерцании ноэтического уровня (см.: CH II, 4: 141C; Ep. IX: 1108B). Очевидно, что оба эти подхода к сакральным символам нашли развитие в последующей христианской мысли, первый — в православном осмыслении богослужения (Симеон Фессалоникийский), второй — преимущественно в западной мистике.

163)[6] оказываются соотнесенными с ноэтическими сущностями лишь условно, в результате полагания (ср.: Хесевей 1969, 109). Поэтому и вся литургия—лишь условное символическое изображение духовного мира, отражение вечного, статического во временном и преходящем. Как указывает Р. Рок, это понимание распространяется и на само преложение Св. Даров (1954, 269).

Как кажется, Максим принимает изначальный тезис Ареопагита. Однако в своем толковании литургии он ему не следует. Правда, во введении к «Мистагогии» он пишет, что не может «идти за ним» (661А), но мы не должны понимать эти слова слишком буквально. Не может «идти за ним» с равной возможностью означает и принципиальное и непринципиальное отвержение ареопагитической традиции (см. постоянные ссылки на Ареопагита в позднейших литургических толкованиях, развивающих совсем иное направление; ср.: Борнерт 1966, 268). В то же время, если нежелание следовать Ареопагиту принципиально, это означает, что в основу умозрения положены иные принципы, иные исходные положения. Как в действительности обстоит дело, можно видеть из сопоставления самих толкований литургии.

---

[6] В последнее время был сделан целый ряд попыток показать христианский характер основных идей и интуиций Псевдо-Дионисия (а не исключительно неоплатонический, как утверждал, например, Ваннест 1959) исходя из их связи с учением каппадокийцев (см.: Корсини 1962). Именно в вопросе о времени несостоятельность этой защиты проявляется с особой очевидностью. У каппадокийцев, прежде всего Григория Нисского, противопоставление временного и вневременного (диастемического и адиастемического) соотнесено с противопоставлением Творца и твари (как вещественной, так и ноэтической, хотя время разных родов твари, например время ангелов и время человеков, и может быть разным; см., например: Бальтазар 1942), что дает возможность понять временное движение как стремление твари к бесконечному Творцу и, таким образом, утвердить сотериологическое значение времени (ср.: Отис 1976). У Псевдо-Дионисия вновь, как и у неоплатоников (о зачатках иного понимания божественной бесконечности и непознаваемости, а отсюда и времени у Плотина—см.: Труйар 1974; Армстронг 1975—мы можем здесь не говорить), временное—вечное соотнесено с вещественным—ноэтическим, и время, следовательно, лишено сотериологической значимости. Отсюда у Псевдо-Дионисия и у каппадокийцев не могут не быть различными и представление о бесконечности Бога, и понимание апофатического богословия. Напротив, понимание времени у Максима естественно рассматривать как развитие системы Григория Нисского (о времени см. ниже, о связи бесконечности Бога с движением к нему твари см. особенно: Amb. 42: 1329АВ; ср. еще: Бальтазар 1961, 132—141, 343—359).

«Мистагогия» состоит из трех частей: общего рассуждения, в котором разбираются отношения Церкви, Бога, вселенной, человека и человеческой души (гл. 1—7), толкования литургии (гл. 8—23) и развернутого резюме (гл. 24), в котором особое внимание уделено действию литургии на души верных и необходимости для христиан посещать церковь. Мы сосредоточимся на разборе второй части как дающей наилучшие возможности для сравнения концепций Максима и Псевдо-Дионисия.

Сравнение двух толкований обнаруживает следующие коренные моменты, противополагающие понимание Максима ареопагитическому: христоцентризм, историзм, ориентированность на конечное преображение мира (эсхатологизм) и утверждение реальности сообщаемого литургией обóжения.

Христоцентризм. Естественно, что толкование литургии без упоминания Христа немыслимо. И у Псевдо-Дионисия Христос несколько раз упоминается. Однако для Псевдо-Дионисия Христос в отношении литургии выступает, прежде всего, как ее установитель, «давший нам свет, благодаря которому мы можем созерцать ноэтическое» (EH III, 3, 2: 428C), т. е. давший верным новый способ созерцания божественного и восхождения к нему. Иисус наставляет (III, 3, 10: 440B, ср. еще III, 3, 11: 441B), а верные делают и созерцают, отсюда и «воспоминание» Тайной Вечери (III, 3, 1: 428B; III, 3, 12: 441C) есть прежде всего воспоминание об установлении нового тайнозрения, воспоминание Христа — воспоминание тайноустановителя (ср.: III, 3, 7: 436C; III, 3, 12: 441D), создателя этих символов (τῶν συμβόλων δημιουργός — 428B). Это подобно тому, как в современной литургии Иоанна Златоуста поминается Иоанн Златоуст. Хотя и говорится, что Христос вочеловечился, чтобы и мы могли соединиться с Ним, как члены с телом, однако, поскольку Св. Дары остаются лишь «честны́ми символами, которыми знаменуется Христос» (III, 3, 9: 437C), соединение верных с божественным, в частности с Божеством Христа, остается образным, и образ христиан как членов Тела Христова оказывается лишь метафорой.

В отличие от ареопагитического толкование Максима христоцентрично. Обóжение, которое дается в евхаристическом богослужении, дается в Христе и через Христа (ср.: Бальтазар 1961, 315; Борнерт 1966, 85). Христианин стремится к Христу и Христом восстанавливается для Бога (676B), во Христе совершается таинство спасения человека, когда Христос пребывает в человеке и человек во Христе (Ин. 15: 9 — см. 676C). Вступая в церковь, верные «предпочитают добродетель

пороку», и потому «они поистине входят вместе с Христом, Богом и первосвященником, в добродетель, которую образно (τροπικῶς) означает церковь» (689В). Христос преобразует верных в Себя, Бога и Спасителя (705А). Таким образом, верующий приводится, прежде всего, не к созерцанию ноэтических сущностей, не к озарениям, передаваемым небесной иерархией, но к Христу, в Своем земном служении открывающему небесное Царство, соединяющему ноэтическое с вещественным и тварное с нетварным (см.: Amb. 41: 1309CB). Бальтазар полагает, что для Максима центральным моментом литургии является «пресуществление причастников в Христа» (Бальтазар 1961, 323). Отсюда и осуществление Царства в литургии начинается с явления земного служения Христа, т. е. с литургического воспоминания истории.

Историзм. Для Псевдо-Дионисия воплощение Христа освободило человека от небытия, от невозможности восхождения к божественному (ЕН III, 3, 9: 441В). Христос на место иерархии закона поставил церковную иерархию, раскрыв смысл Ветхого Завета в проповеди Нового (см.: ЕН III, 3, 5: 432В—ср. схолию PG 4, 141АВ). Тени Ветхого Завета заменяются образами Нового Завета, т. е. дается более совершенный путь богопознания[7]. Однако структура богопознания—через небесную иерархию—остается неизменной, почему и воспоминание исторического служения Христа имеет лишь релативное значение.

Напротив, для Максима «событие» Христа имеет значение абсолютное (ср. о противоположности понимания времени у Псевдо-Дионисия и Максима: Бальтазар 1961, 176—177), причем не как момент, но как развитие, в котором последовательно преодолеваются двойственности, отделяющие человека от Бога (см. ниже). Поэтому служение таинства соединения с Богом теснейшим образом связано с историей Христа и историей Церкви (Тела Христа) в ее движении к Царству Небесному. Вход архиерея и общины в церковь является образом (τύπος καὶ εἰκών) первого пришествия Христа, и через этот образ—как и через первое пришествие—души возводятся от неверия к вере, от порока к добродетели, от невежества к ведению (8: 688С; 24: 705С). Следующее затем вступление архиерея в алтарь символически изобра-

[7] И здесь Псевдо-Дионисий лишь повторяет, относя это и к таинствам, общее место библейской экзегезы, в которой Ветхий Завет дает тени, а Новый—образы Истины, ср. у Климента Александрийского, Оригена и др.—см. об этом: Хенсон 1959; Даниелу 1955; Даниелу 1961; Любак 1950; Любак 1959; ср. эту же экзегетическую схему в «Мистагогии», 6: 694С.

жает (συμβολικῶς τυποῦται) вознесение Христово на небеса (8: 688D). Дальнейшее толкование Литургии Оглашенных говорит о движении верующих к совершенной любви Божией, о борьбе с грехом и изничтожении следов греха (11: 689C). Наконец, нисхождение архиерея с кафедры после чтения Евангелия и удаления катехуменов есть образ (εἰκὼν καὶ τύπος) Второго пришествия, когда «проповедано будет Евангелие Царства 〈...〉 и 〈...〉 придет конец» (Мф. 24: 14). Как тогда ангелы разделят верных и неверных, праведных и порочных, так и сейчас служители удаляют оглашенных (14, 15: 692D—693B). И подобно тому как из храма удаляются оглашенные, из души исходит все страстное (23, 24: 700B, 708BC). Итак, Литургия Оглашенных являет исторический путь верных к Богу, начало и возрастание Царства Божиего в Церкви вплоть до его полного осуществления во Втором пришествии.

Эсхатологизм. Таким образом, являемая в литургии история есть история спасения, т. е. история движения к грядущему Царству, вхождения мира в бесконечность личного Бога (как и у каппадокийцев). Исторический момент дается, следовательно, в необходимой связи с моментом эсхатологическим. Отметим, что этот последний в толковании Псевдо-Дионисия полностью отсутствует — поскольку для него противостояние ноэтического и вещественного непреодолимо, соотношение их не терпит никакого изменения; отсюда осуществляемое в литургии возведение «от чувственных образов к божественным» (δὲ αἰσθηταῖς εἰκόσιν ἐπὶ τὰς θείας — EH I, 2: 373B) так же не предполагает никакой динамики, как не предполагает ее сама сфера ноэтических сущностей (ср.: DN X, 3: 937D—940A)[8].

Иначе у преп. Максима: подобно тому как история подводит к эсхатологии, Литургия Оглашенных подводит к Литургии Верных. Оглашенные удаляются, двери закрываются, и «достойные вступают в умный мир (νοητὸς κόσμος), то есть в брачный чертог Христов» (15: 693C). Оставшиеся в храме верные вступают в Царство Небесное, и потому

---

[8] Характерно различие в понимании духовного смысла пения Символа веры. Согласно Максиму, оно «предызображает таинственное благодарение, которое будет приноситься в грядущем веке» (18: 696AB). Р. Борнерт (1966, 102—103) видит здесь прямую зависимость от Псевдо-Дионисия, у которого, по-видимому, именно соборное пение Символа названо «песнопением иерархического благодарения» (EH III, 3, 7: 436C, ср. схолию PG, 4, 136D). Прямая зависимость этих выражений и нам кажется весьма правдоподобной — тем значимее тот факт, что Максим вносит в это толкование эсхатологический момент, который в соответствующем месте EH полностью отсутствует.

Великий Вход («вход святых и почитаемых таинств») есть «начало и вступление» (ἀρχὴ καὶ προοίμιον) к грядущему спасению на небесах. Совершается открытие (ἀποκάλυψις) таинства спасения (16: 693С). И, указывая на подлинность являющегося Царства, Максим пишет: «Ведь Бог Слово сказал ученикам Своим: „Не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего" (Мф. 26: 29)» (16: 693D). Дальнейшие действования (лобзание мира, пение Символа и «Свят, свят, свят», чтение молитвы Господней и воспевание «Един Свят, Един Господь») прообразуют различные аспекты обоженного бытия будущего века.

Обóжение. Вступление в Царство вместе с тем есть обóжение. Поскольку обóжение доступно человеку в этом эоне, он уже в этом эоне вступает в блаженство грядущего. Преп. Максим постоянно подчеркивает этот параллелизм исторического движения христиан к Царству и каждого отдельного человека — согласно его типу (уверовавшие, практики и гностики) — к обóжению[9]. Вся динамика литургии — это движение к обóжению. Отсюда и причастие — цель и завершение литургического действа (τὸ πάντων τέλος — 24: 704А) — есть завершение и исполнение этого движения, т. е. реальное обóжение, полное соединение с Божеством. О возможности такого соединения говорится уже в начале «Мистагогии». Таинство соединения с Богом уподобляется браку (здесь Максим цитирует Еф. 5: 32), благодатью этого таинства соделываются «единой плотью и единым духом как Бог с Церковью, так и душа с Богом»; при этом приводятся слова I Кор. 6: 17: «А соединяющийся с Господом есть един дух (с Господом)» (5: 680D — 681А). Равно и в самом изъяснении литургии, когда Максим доходит до причастия,

---

[9] В гл. 23 описывается это постепенное движение души к Богу, в конце которого Бог «всецело ее принимает», «соединяет Себя с ней» и «полностью обожает ее» (701С). В гл. 24 дается последовательное соотнесение общего, относящегося ко всей Церкви смысла священнодействий (символ знаменует его «вообще» — γενικῶς), и личных смыслов (которые знаменуются частным образом — ἰδικῶς). Так, пение ангельского славословия «вообще» означает будущее — в грядущем эоне, когда люди через воскресение получат бессмертные тела — равное состояние небесных и земных сил и единогласие их славословия. В частности же, для «уверовавших» это пение означает их состязание в вере с ангелами, для «практиков» — равноангельскую (насколько это возможно для людей) светлость жизни и ревность о достохвальном богопознании, для «гностиков» — равноангельское (насколько это в способности человека) о Божестве умозрение, Его прославление и непрестанное к Нему движение (709ВС).

он говорит о том, что верные «по усыновлению через благодать могут быть и называться богами» (21: 697А, ср. еще 24: 712А)[10].

Обóжение, сообщаемое причастием, реально, отсюда реально и движение к нему. Будучи образом и Бога и вселенной, Церковь в литургии являет себя как грядущее Царство, т. е. как соединившаяся с Богом вселенная. И души, малые церкви, в частности (ἰδικῶς) также осуществляют в литургии свое единство с Богом. Именно поэтому посещение церкви, и особенно литургии, необходимо для христианина, так как особенно во время таинства в церкви присутствует «благодать Святого Духа» «и всякого из присутствующих переделывает, преобразует и подлинно наново изваивает в богоподобном образе» (24: 704А)[11].

---

[10] См. еще ту же мысль—что обóжение делает людей богами по благодати—в посланиях (Ep. 1: 376A; Ep. 2: 393BC; Ep. 43: 641B; ср. еще Amb. 7: 1088C), ср. те же выражения, с одной стороны, у Григория Богослова (например: Oratio XLVa: PG, 36: 628A), а с другой—у Иоанна Дамаскина (FO IV, 15: 1164B; Or. I, 19: 12490; Or. III, 33: 1352AB). Максим может говорить о святых как означающих (знаках), которые в силу своего обóжения являют Бога людям (Ep. 2 ad Thomam—Канар 1964, 429), что предваряет указание на святых в рамках апологии иконы у Дамаскина (Or. III, 34: 1353AB). О «реальном » понимании евхаристии у Максима пишет и Р. Борнерт (1966, 117—118). Определенная двойственность, которую он видит в концепции Максима, есть, видимо, только следствие взгляда исследователя, принадлежащего той позднейшей традиции, для которой, по словам одного автора, символ стал противоположностью реальности (ср. об «александрийском реализме знаков» у Максима: Бальтазар 1961, 323). Р. Борнерт приходит, однако, к справедливому выводу, что у Максима «евхаристический символизм и реализм предполагают друг друга» (1966, 118).

[11] Этот общий замысел «Мистагогии»—объяснение того, как Церковь вообще и верующие в частности движутся в литургии к грядущему Царству,—делает ясным, почему в толковании Максима опущены важнейшие моменты службы (анамнезис, эпиклеза, вообще все молитвы, читаемые тайно). Дальме (1972, 60) объясняет это именно тем, что данные молитвы читаются тайно, что мирянин их не знает и, возможно, не должен знать. Это объяснение неудовлетворительно—молитвы эти, скорее всего, были известны и Максиму, и его читателям, какие-либо реликты disciplinae arcanae во времена Максима представляются явным анахронизмом (ср.: Бальтазар 1961, 365). Объяснение Бальтазара (1961, 364—365), по которому в «Мистагогии» толкуется лишь то, что имеет символическое значение, и не толкуется то, что выступает как «чистая реальность», слишком радикально противополагает символ и реальность (Максим нигде не проводит столь резкой границы). Нам представляется, что целью Максима было описать литургию как движение Церкви к Царству, динамику обóжения. Толкуемые им моменты и дают основные вехи этого динамического развития. Молитвы же анафоры относятся к

Здесь опять же мы можем сопоставить взгляд преп. Максима с воззрениями Псевдо-Дионисия. У последнего обо́жение всегда опосредованно и условно. Оно сообщается человеку в соответствии с тем, какое место он занимает в земной (церковной) иерархии (ср.: EH III, 3, 14: 445A); на всем пути от верхних чинов иерархии небесной до низших чинов иерархии церковной обо́жение постепенно теряет в своей силе и реальности (это согласуется с неоплатонической концепцией — ср.: Рок 1954, 104, 118—119). Кроме того, обо́жение статично, непосредственное соединение с Богом остается для человека полностью недоступным. Поэтому и преложение Даров оказывается у Ареопагита символическим действием, а принятие причастия — символом ноэтического соединения (см. подробный разбор вопроса у Р. Рока: Рок 1954, 264—270).

Таким образом, вместо двух уровней (ноэтического и вещественного) ареопагитического понимания литургии в «Мистагогии» мы находим ряд взаимосвязанных уровней. Во-первых, в литургии изображается история спасения; во-вторых, литургия это спасение осуществляет, поскольку собрание Церкви и есть спасенные, предвосхищающие и осуществляющие конечное спасение; в-третьих, литургия есть видимое действие, возводящее к созерцанию невидимого (как и у Ареопагита, хотя у Максима это невидимое есть возрастающее Царство Духа); в-четвертых, в литургии осуществляется движение к Богу отдельной души, стремящейся стать подлинной частью собрания Церкви.

Все эти уровни и отражены литургическим символом. Соотношение символа и символизируемого, образа и архетипа оказывается динамическим. «Таинства 〈...〉 полностью подчинены динамике перехода от знака к истине» (Бальтазар 1961, 323). Эта динамика имеет личный (частный) аспект — через символизирующее человек созерцает символизируемое (συμβολικὴ θεωρία — ср.: Amb. 47: 1360C), — укорененный в самом характере символа. Как пишет Р. Борнерт (1966, 113), «образ есть в некотором смысле то, что он представляет, или, в обратной перспективе, обозначаемое присутствует в своем чувственном представлении». Но у динамизма символа есть и другой аспект: духовная реаль-

Продолжение сноски

динамике таинства как такового — к преложению Даров. Максим не пишет о них, поскольку не говорит о том, как и когда совершается преложение; для него существен лишь сам акт причастия как завершение и исполнение движения к обо́жению.

ность, изображаемая символом, является реальностью исторической, реальностью будущего Царства Небесного. Символ есть предварение и частичное осуществление этой грядущей реальности. И поскольку Церковь в своей жизни (движении) непрерывно приближает нас к этой реальности, постольку и содержимые Церковью символы осуществляют эту реальность все в большей степени. Именно этот исторический момент придает объективный характер и личному движению в созерцании от символа к символизируемому. Поэтому исторический динамизм символа—это в системе преп. Максима основополагающая его черта: литургический образ—это образ, возвращающийся к первообразу (ἡ εἰκὼν ἀνελθοῦσα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον—Amb. 7: 1076BC).

Образ возвращается к первообразу—очевидно, насколько богата содержанием может быть такая концепция. Мы видели, как она реализуется в толковании литургии. Мы можем попытаться теперь уяснить и все ее многообразное общее содержание. Ясно, что это содержание есть проекция на уровень образов всей системы преп. Максима, и, следовательно, оно может быть понято только во взаимосвязи с этой системой. Основные моменты, которые нам следует определить, таковы: в чем состоит различие образа и первообраза и в чем они одинаковы; как это различие и это тождество выступают в динамике, т. е. в движении от образа к первообразу.

3. Основные моменты теории образа у преп. Максима в связи с общим характером его учения

«Образ, возвращающийся к первообразу»—это выражение мы находим в Amb. 7, разъясняющем то место из слова Григория Богослова, в котором говорится о человеке как о частице Божества. Этой мысли давалось оригенистическое толкование: в человеке содержится частица Божества, и эта частица вернется к Богу, когда человек очистится от греха и освободится от тела. Подробный разбор критики этого оригенистического положения, осуществленной Максимом, мы находим у П. Шервуда (1955). Возвращение образа к архетипу ассоциируется поэтому с оригенистическим пониманием возвращения как восстановления порядка бытия, нарушенного падением, как равенства начала тварного бытия его концу (ср.: De Principiis 1, 6, 2: PG 11, 106AB). Оригенистическая концепция возвращения подвергается у преп. Максима радикальной переинтерпретации, и то новое значение, которое при-

дает ей Максим, не может быть безразличным для нашего понимания того, что такое возвращение образа к первообразу[12].

Интересующая нас реинтерпретация подробно рассмотрена в статье П. Шервуда (1958). Максим «пытался сохранить то, что он рассматривал как ценное в оригенистической тенденции» (Шервуд 1958, 3). Он принимает сходство начала и конца творения, но не отождествляет их. Поэтому процесс, движение (κίνησις), связывающее начало с концом, Максим — в отличие от Оригена — рассматривает как положительное развитие. Триаде ἀρχή — μεσότης — τέλος (начало — промежуточное состояние — завершение) соответствует γένεσις — κίνησις — στάσις (творение — движение — покой). Завершающий покой (στάσις) не есть возобновление первоначального состояния, нарушенного падением, но достижение принципиально нового состояния. Это новое состояние связано с творением как замысел (σκοπός) и его осуществление (ср.: Шервуд 1964, 434). Падение Адама нарушило не στάσις, но движение к στάσις'у, домостроительство спасения человека и вселенной (ср.: Amb. 7: 1097C).

В то же время «ничто тварное не содержит в себе своего завершения, поскольку не является причиной самому себе, ибо в ином случае было бы и несотворенным, и безначальным, и непричастным движению, так как ему подлинно некуда было бы двигаться» (Amb. 7: 1072BC). Потребность в движении укоренена в самом творении вещей. «Начало (ἀρχή) всякого природного движения есть творение движущегося, начало же творения движущегося есть Бог как Творец его. Цель (завершение, τέλος) природного движения тварного есть покой (στάσις)» (Amb. 15: 1217C). Таким образом, оказывается, что «Бог есть начало (ἀρχή) и завершение (τέλος) всякого творения и всякого движения существующего, ибо Им оно сотворено, к Нему движется и в Нем находит покой (στάσις)» (1217 CD).

Итак, цель, к которой стремится все тварное, внеположна этому тварному. Вместе с тем стремление к этой цели присуще человеку, всему тварному по самой природе, т. е. задано ему в самом акте творения. Отсюда триада γένεσις — κίνησις — στάσις естественно связывается с богословием Логоса. Каждый предмет (ноэтический или вещественный)

[12] Это тем более так, поскольку само выражение «образ, возвращающийся к архетипу» восходит через Григория Богослова к Плотину (Enn. 6, 9, 11), а у последнего имеет смысл, вполне согласующийся с оригенистической концепцией (см.: Шервуд 1955, 94—96).

обладает своим λόγος'ом, и вся совокупность λόγοι — как множество в единстве — содержится в Логосе, Слове Божием. Именно λόγοι, божественные основания тварного бытия, этому бытию внеположные, определяют его природное движение. Это единство всего существующего в Логосе есть «обращающее и руководствующее соотнесение многого с единым и предопределение многого к единому» (Amb. 7: 1081C, ср.: Шервуд 1955, 173).

Движение образа к архетипу. Таким образом, логосы суть божественные воления о сущем[13]. Предсуществующие в Боге логосы нашего бытия (см. Amb. 7: 1081C) образуют замысел (σκοπός) о сотворенном. Осуществление этого замысла выходит за рамки нынешнего эона, он исполняется лишь в Царствии Небесном. Поэтому движение литургии к Царству есть символическое (реально-символическое) исполнение замысла Бога о мире, явление осуществления божественного плана.

Созерцание движения вещественных символов открывает движение духовной реальности, а через него и цель этого движения, т. е. раскрытие божественного замысла, содержащегося в логосах. Комментируя известные слова ап. Павла «невидимое Его... от создания мира через рассматривание творений видимо» (Рим. I: 20), Максим в «Мистагогии» указывает, что связь между видимым и невидимым должна быть неразрывна (2: 669CD) и что сама эта связь обусловливает раскрытие логосов в духовном созерцании (θεωρία πνευματική — 2: 669C; ср.: Дальме 1952, 246—248). С большей полнотой та же мысль развивается в «Вопросах к Фалассию» в толковании тех же слов ап. Павла:

[13] Эта концепция восходит к Псевдо-Дионисию (DN V, 8: 824C), и Максим ссылается на него (см. об этом: Шервуд 1955, 175). В статической системе Псевдо-Дионисия эти божественные воления указывают лишь на постоянное отношение тварного к Творцу (так что здесь можно видеть элемент эманантизма) и берутся, прежде всего, как свидетельства благости творения (об этой концепции Ареопагита и о ее зависимости от Прокла см.: Хесевей 1969, 46—50). У Максима эта концепция принимает динамический характер: Логос — это цель, определяющая природное движение предмета (то же преобразование этой мысли см. у Дамаскина: Or. I, 10: 1240D — 1241A; Or. III, 19: 1340C). Нет оснований думать, что близость в рамках этой концепции логоса бытия с логосом благобытия должна была бы привести Максима к мысли о предопределении и что только непоследовательность его до этого не допустила (ср.: Шервуд 1955, 174—175). Такой логический вывод был бы необходим только в системе, противополагающей свободную волю и благодать, тогда как учение Максима в этой области основано на совсем иных принципах (см.: Мейендорф 1969, 188—204; ср.: Бальтазар 1961, 148—150; Дальме 1961, 419—420).

«Логосы сущих, уготованные в Боге прежде веков, Ему единому ведомо как, будучи невидимы (обычно у божественных учителей называть их благими волениями), ясно зримы и постигаемы через тварные предметы. Поскольку все вещи, сотворенные Богом в природе, когда они рассматриваются с должным знанием, таинственно обнаруживают логосы, через которые они начали быть, и, так себя раскрывая, являют тут же божественный о них замысел (σκοπός)» (Thal. 13: 293D— 296A). Поскольку в приведенном выше месте из «Мистагогии» речь идет о символическом созерцании (συμβολικὴ θεωρία), т. е. о созерцании духовных реальностей через символы или образы, текст Thal. 13 раскрывает нам связь образа и первообраза как связь предмета с его логосом[14], а возвращение образа к первообразу—как движение предмета к его логосу, т. е. к эсхатологическому осуществлению божественного замысла.

Различие образа и первообраза. Для понимания характера этого движения основополагающую значимость имеет противопоставление природного логоса (λόγος φύσεως) и способа существования (τρόπος ὑπάρξεως). Поскольку способ существования согласуется с логосом, постольку происходит движение предмета к логосу; если же этого согласования нет, нет и движения. Сама речь о согласовании наводит на мысль о воле, но поскольку вещественное бытие разумной волей не обладает, естественно встает вопрос о том, как оно может двигаться или не двигаться к своим логосам. Этой волей обладает человек, именно человек выступает медиатором спасения вселенной (см.: Тунберг 1965, 140—152), именно через него все тварное приходит к своим логосам, к своим первообразам. Эта космическая миссия обусловлена замыслом человека как микрокосма, тем, что человек есть, как показано в «Мистагогии» (7: 684D—685C), образ мира (о связи всего этого умозрения с каппадокийцами см.: Епифанович 1915, 54—55).

---

[14] В другом месте (Amb. 37: 1296C) Максим говорит: «Если человек в этом веке способен достигать всех добродетелей и меры познания и мудрости, если он возвышается знанием божественного, то он в типе и образе обладает архетипом. Любой же тип (τύπος) подлинно есть являющаяся ныне истина, есть тень и образ (σκιὰ καὶ εἰκών) высшего логоса». Зачаток концепции о том, что движение человека, образа Божьего, к архетипу есть, с одной стороны, исполнение замысла Бога о человеке, а с другой—достижение знания об этом замысле, можно, кажется, видеть уже у Григория Богослова. Так, в Похвальном слове Горгонии он связывает соблюдение образа Божьего и уподобление архетипу (πρὸς ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις) с постоянным преобразованием человека «по Богу» (κατὰ Θεόν) в тайнозрителя, знающего цель создания человека (PG, 35, 796B).

Согласуя способ своего существования со своим логосом, человек должен был преодолеть ряд основных двойственностей (διαίρεσις), разделяющих мир и тем самым отделяющих его от Бога. Бесстрастием он должен был преодолеть противоположность мужского и женского (Amb. 41: 1305C), святостью — разделение рая и вселенной (1305D). Затем он должен был жизнью, по добродетели уподобляющейся ангельской, сделать единым чувственным миром небо и землю (1305D — 1308A); после этого ведением, равным ангельскому, соединить ноэтическое и чувственное (1308A — ср. у Григория Нисского, PG, 45, 25B — 28B) и, наконец, любовью (δι' ἀγάπης) сочетать тварную природу с нетварным (1308B). Преодоление этих двойственностей не было осуществлено человеком из-за грехопадения, сделавшего его способ существования противным его природе (см.: Thal. 61: 628). Христос, воплотившись и тем самым восстановив природу человека, осуществил в Себе и преодоление перечисленных выше противоположностей (Amb. 41: 1308C — 1312D)[15].

Сделав это, Христос, однако, не освободил человека от его миссии, но вновь сообщил ему возможность ее осуществления (Amb. 31: 1280D — 1281B; ср.: Дальме 1972, 58). Поскольку Церковь и человек (это соотнесенные предметы, образы друг друга — Myst. 4: 672AC) эту миссию осуществляют, вместе с ними к спасению движется и весь космос, все предметы «постоянно в природном движении приближаются к предлежащим им логосам» (Amb. 42: 1329A). Отсюда нам уясняется характер различия между образом и первообразом — их различают те самые основные двойственности, которые должны быть преодолены на пути образа к первообразу, предмета — к его логосу. Ссылаясь на Thal. 46: 420C, Р. Борнерт указывает, что образ и архетип различаются κατ' εἶδος, и пишет, что «в терминологии Максима εἶδος означает вид, определяющий бытие» (1966, 115; ср. еще: Бальтазар 1941, 213). Под этим недостаточно ясным определением следует понимать, надо полагать, совокупность основных характеристик данного бытия, отличающих его от бытия иного вида. В таком случае образ и первообраз противопоставляются по основным характеристикам своего бытия, т. е. определе-

[15] Как указывает И. Мейендорф (1969, 193), Максим развивает здесь мысль Иринея Лионского о рекапитуляции. А. Риу отмечает (1973, 147), что данный список двойственностей не является исчерпывающим. В другом месте (Thal. 60: 621BC) Максим говорит об эсхатологическом преодолении оппозиций ограниченного — неограниченного, измеримого — неизмеримого, конечного — бесконечного, Творца — сотворенного, покоя — движения.

ние различия κατ' εἶδος и имеет в виду противопоставленность того типа, который мы установили выше[16]. Образ может противостоять первообразу как чувственное — ноэтическому, тварное — нетварному, временное — вневременному, ограниченное — неограниченному, принадлежащее этому эону — принадлежащее эону грядущему и т. д. В полном согласии с тем, что говорилось выше, движение образа к первообразу и есть преодоление различия κατ' εἶδος, т. е. преодоление основных двойственностей, отделяющих тварное бытие от божественного.

Единство образа и первообраза. В то же время этот самый процесс преодоления двойственностей есть процесс обóжения. Мы уже видели, какое значение имеет обóжение в литургии: все литургическое действо движется к обóжению и реальное обóжение в причастии это действо завершает. И поскольку литургия вообще являет движение космоса

---

[16] В Myst. 24: 705A говорится, что в будущем веке, когда нам будут «дарованы архетипические тайны, явленные здесь в чувственных символах», и «Христос преобразует нас в Себя», мы «перейдем из благодати Веры в благодать по характеру нашего бытия» (εἰς τὴν κατ' εἶδος χάριν). В Amb. 5: 1048C упоминается, что манихеи считают, что Христос распространил вплоть до нашего образа неслиянный характер бытия (εἶδος) своего тела»; ср. еще; Ep. 13: 529D. (Εἶδος в Amb. 10: 1181CD, на который ссылается Борнерт, употреблен, видимо, в ином смысле и отношения к делу не имеет.) Как мы видели, противопоставления по эйдосу указывают, прежде всего, на различие между человеческим и божественным бытием или бытием обоженным и необоженным. Можно было бы даже предположить, что при той чрезвычайно широкой концепции образа, которая дана в первых главах «Мистагогии», Максим сознательно определяет различие образа и первообраза максимально широко. Различие по эйдосу предусматривает, возможно, широкий спектр частных случаев, реализующих различные конкретные противопоставления. Это может быть различие по природе (Христос и Его образы), различие движущегося и покоящегося (Церковь как образ Бога — Myst. 1), временного и вневременного (чтение Символа веры и таинственное благодарение будущего века — Myst. 18), описуемого и неописуемого и т. д. (ср.: Thal. 60: 621B). Среди этих противопоставлений естественно помещается и то различие по сущности, на которое указывали иконопочитатели для конкретного случая живописного образа и его архетипа. Концепция Максима противостоит здесь концепции Оригена, для которого подлинная близость образа и архетипа требует единства природы (см.: De Principiis, I, 2, 6: PG, 11, 134AC) — точка зрения, усвоенная потом иконоборцами (ср.: Флоровский 1950). И хотя, видимо, не удается проследить ту прямую зависимость иконоборцев от оригенистов, которую предполагали Г. Флоровский и И. Мейендорф (см.: Геро 1973, 106, примеч. 54), можно думать, что два основных подхода к образу, столкнувшиеся затем в спорах об иконах, складываются уже во времена Максима (ср.: Живов 1982).

и человека к Царству Божиему, то и все это движение предстает как ширящееся обóжение. Обóжение же состоит в проникновении божественных энергий в иноприродное им бытие. Сложность вопроса в том, что энергия зависит от сущности (ср. у Дамаскина, FO III, 16:1068A). В Amb. 7 Максим говорит о единой энергии Бога и святых. Позднее, в период монофелитских споров, он подробно разъясняет это утверждение, дабы не допустить его превратного толкования (ср.: Шервуд 1955, 115). В ТР 1: 33A—37A и в позднейших Ambigua Максим устанавливает триаду οὐσία—δύναμις—ἐνέργεια (сущность—сила-способность—энергия-действование) и именно с последним ее членом связывает движение. «Единственное подлинное обнаружение сущности,—пишет он,—есть ее присущая ей по самой природе (κατὰ φύσιν) сила, и не погрешит тот, кто назовет ее природным действованием (энергией), которое правомерно и первично характеризует сущность в качестве специфического для ее бытия движения» (Amb. 5: 1048A). Поэтому обóжение по природе принадлежит исключительно Богу (ТР 1: 33BC).

Это, однако, не значит, что обóжение недоступно тому, что не божественно по природе, не делает обóжения замкнутым в Божестве. Напротив, обóжение—это основная характеристика существования преображенных людей и преображенного космоса в грядущем эоне и одновременно цель и назначение каждого человека (указания на многочисленные утверждения этого рода в сочинениях Максима см. в: Епифанович 1915, 56). Тварное не может лишь достичь обóжения самостоятельно, обóжение сообщается ему Богом в качестве дара (ТР 1: 33CD). Божественные действования, «присущие Богу по сущности, совершаются святыми по благодати» (ТР 1: 33B). Отсюда обóжение и есть преодоление тех противоположностей, которые исключают для человека возможность божественных действований.

В то же время движение не было бы движением, если бы обóжение не было отчасти доступно уже в процессе движения, т. е. в настоящем эоне (см. выше, ср.: Amb. 10: 1200AB). Уже здесь святые обладают по благодати божественными энергиями (ср.: Лосский 1944, 84—86), и по мере своего движения к Богу получают их и все люди и весь космос[17].

[17] Божественные энергии в человеческой природе сопоставляются с огнем в раскаленном железе (Pyrrh.: 337D—340A; Amb. 5: 1060A). Этот образ восходит к Псевдо-Дионисию (CH XV, 2: 329AC) и повторяется потом у Дамаскина (FO III, 15: 1053D—1056A; III, 17: 1069AB; III, 19: 1081A; Or. III, 33: 1352AC). Было бы, однако, ошибкою думать, что обóжение понимается Максимом так же, как Псевдо-Дионисием, как отражение божественного света (образ душ святых как чистых

Божественные энергии проникают и в самое вещество, в тело, и хотя нынешняя плоть (σάρξ) должна быть человеком презираема, «как подлежащая тлению и смерти» (Myst. 7: 685D), сам факт того, что в грядущем эоне плоть «уподобится душе» и будет нетленной (685C), предполагает в нынешнем эоне движение тела к этому состоянию, т. е. к обóжению, дабы, как сказано в другом месте (Amb. 7: 1088C), «весь целиком человек участвовал в Боге, чтобы, наподобие соединения души с телом, Бог стал бы доступен участию в Нем души, а через посредство души и тела 〈…〉 дабы человек весь целиком обожился, обоженный благодатью вочеловечившегося Бога, оставаясь по природе весь целиком — душою и телом — человеком, и становясь по благодати весь целиком — душою и телом — Богом».

Из последней цитаты видно, что возможность обóжения и начало его укоренены в воплощении Христа (TP 1: 36AD). Соединив челове-

Продолжение сноски

зеркал также переходит от Ареопагита к Максиму и затем к иконопочитателям, ср.: CH, III, 2: 165A; EH III, 3, 10: 440B; Myst. 23: 701B; Соборное послание Феодора, патр. иерусалимского, Манси, XII, 1143B), происходящее при восхождении от чувственных образов к ноэтическому. Созерцание ноэтического и обладание божественными энергиями — два кардинально различных состояния. Об этом ярко свидетельствует QD 13: 796, где Максим противопоставляет чистое созерцание (знание), которое в конце концов получат осужденные на вечные муки, и подлинное причастие, которое является уделом спасенных. «В этих текстах,— пишет Ж. Даниелу (1940, 347),— можно ясно видеть различение апокатастасиса, состоящего в ἐπίγνωσις 〈…〉 который был высшим идеалом платонизма, и христианского понимания блаженства как причастия (μέθεξις) личному Богу» (ср. еще: Thal. 60: 621D—624A, см. об этом подробно: Флоровский 1933, 225—226; Шервуд 1955, 216— 221; Дальме 1972, 57—58; Риу 1973, 98—107). То же различие созерцания и обладания можно найти и у Феодора Студита. Говоря о недостаточности умственного созерцания и о необходимости иконописных изображений, он в «Первой Антиреторике» пишет: «Если бы достаточно было только одно созерцание Его в уме, тогда в этом же смысле достаточно Ему было прийти к нам; но в таком случае видимость и обман были бы в том, что Он совершил, пришедши не в теле, а равно и в Его невинных, подобных нашим, страданиях» (I Antirrh. 7: PG, 99, col. 336CD). Как мы видим, различие созерцания и обладания связывается у Феодора с реальностью воплощения и, отсюда, полагается, как и у Максима, в самое основание сотериологии. Как развитие этих двух тенденций — различения созерцания и обладания в ортодоксальной традиции и их неразличения в традиции платонической — можно рассматривать и спор Паламы, следовавшего в своем понимании обóжения за Максимом, и Акиндина, верного Псевдо-Дионисию (см.: Мейендорф 1959, 272—273).

ческую природу с божественной, Христос и положил начало обожению человеческой природы, а с нею и всего космоса. Как пишет, ссылаясь на Максима, В. Лосский, «человечество Христа—это с самого момента воплощения обоженная, пронизанная Божественными энергиями природа» (1944, 142; ср. то же у Дамаскина, FO III, 17: 1068B—10728). Это общение распространяется и на тело Христа, которое при этом не перестает быть человеческим телом. Воплотившийся Бог Слово совершает дело спасения «телесно» (σωματικῶς) и «являет плоть животворящую» (σὰρξ ζωοποιός) (см.: Pyrrh.: 344 CD; ср. еще ТР 8: 124D—125B)[18]. И так же «телесно» (σωματικῶς) спасается в этом веке и человек (см. Myst. 5: 673B).

Движение человека и мира к Богу начато (или восстановлено) воплощением Христа, продолжается же это движение Церковью, поскольку Церковь есть, по словам С. Епифановича (1915, 80), «непрестанно продолжающееся и ширящееся воплощение» Христа (см.: Amb. 31: 1281A; ср. еще: Борнерт 1966, 81, 121). Именно в этом плане и следует понимать слова «Мистагогии», что «Св. Церковь носит тип (τύπος) и образ (εἰκών) Бога, поскольку она типически и подражательно обладает той же энергией (действованием)» (Myst. 1: 664D), и далее, что «св. Церковь Божия обладает по отношению к нам теми же действиями, что и Бог, подобно тому как ими обладают образ и архетип» (665C) (ср.: Дальме 1975, 153). Церковь как образ дает нам понятие об общности образа и архетипа вообще: образ обладает теми же божественными энергиями, что и архетип[19].

[18] Ср. у Дамаскина (Or. I, 16: 1245B) о том, что он поклоняется веществу (ὕλη), через которое соделалось его спасение, «как исполненному божественной энергии и благодати (ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλέων)» (ср.: Or. II, 14: 1300B; Or. III, 34: 1353AB). Спасительные действия Христа суть «символы Его божественной природы, совершаемые божественным действием через действие плоти (δὲ ἐνεργείας σαρκός)» (Or. 1, 8: 1230AB; ср. Or. III, 8: 1329A).

[19] А. Риу полагает, что связь образа и первообраза есть не отношение «означающего к иной означаемой реальности, но утверждение их единства в ⟨...⟩ едином πρόσωπον, в едином лике и единой личности Господа в Его двух природах—человеческой и божественной» (Риу 1973, 111; ср. аналогичное понимание в: Флоровский 1933, 207). Он считает, что та же концепция и у Феодора Студита, говорившего об общности иконы и архетипа по ипостаси (PG, 99, 4058, 505A, 340—см.: Риу 1973, 113). Студит говорит, однако, о том, что икона и архетип едины по ипостаси, но не о том, что они составляют единую ипостась. Ничего подобного не утверждает и Максим. Рассматривая соединение образа и первообраза как ипостасное, Риу сам термин «ипостась» употребляет метафорически, расширяя его

Церковь и есть первичный образ, движущийся к своему архетипу; с нею и в ней все тварное — а как было показано, всякое тварное выступает в качестве образа своего нетварного логоса-архетипа — входит в Бога, дабы Бог был «всем во всех» (I Кор. 15: 28 — Myst. 1: 6658). Через Церковь «Бог, сделавший [из человеков] богов, по благости делает все сотворенное Своим» (Amb. 7: 1088С). Как пишет А. Риу (1973, 146), Церковь у Максима «есть лишь „символический“ переход, пасхальный и эсхатологический „исход“ Таинства в мир и мира в Таинство. Она сама есть Мистагогия, как „путь Таинства“. Она не уравнивается ни с Богом, ни с тварью, но является ипостасным ядром присутствия Бога в мире и мира в Боге».

Итак, мы видим, что образ отличен от первообраза способом своего бытия, единство же их основано на проникновении в образ энергий первообраза. По мере того как энергии архетипа наполняют образ, способ бытия образа — преодолевая основные оппозиции, отделяющие образ от первообраза — близится к способу бытия первообраза. Это и есть возвращение образа к первообразу, предмета — к своему логосу, обóжение человека и космоса. Весь это процесс христоцентричен, поскольку в Христе начато и прообразовано это взаимопроникновение образа и первообраза. Этот процесс дан первично во взаимопроникновении (περιχώρησις) энергий человеческой и божественной природ во Христе (см. о перихоресисе подробно у Л. Тунберга 1965, 23—49; о перихоресисе духовного и чувственного миров см. еще в: Бальтазар 1961, 169—171). Это взаимопроникновение и прообразует взаимопроникновение образа и первообраза, поскольку в воплотившемся Христе дан и образ и первообраз. Ибо, как пишет Максим (Amb. 10: 1165D), Господь «по бесконечному Своему человеколюбию не отвергся сделаться Своим собственным образом или символом (τύπος καὶ σύμβολον), символически (συμβολικῶς) явив Себя самого из Себя самого». Этой привязанностью соотношения образа и первообраза к воплощению

Продолжение сноски

значение за рамки принятого Максимом. Более того, отождествление отношения видимого и невидимого, вещественного и ноэтического с отношением природ во Христе возвращает нас к оригенистической трактовке ипостаси у Леонтия Византийского (см.: Мейендорф 1969, 80—84; Эванс 1970, 79—83, 100—138), которую решительно преодолевает Максим. Если и можно говорить о движении образа к первообразу как об обóжении и вхождении тварного в ипостась Логоса, то единство их — в отличие от единства двух природ во Христе — есть не данность, а предел движения, при достижении которого самые оппозиции человеческого и божественного, тварного и нетварного снимаются.

Христа обнаруживается вся глубина и многообразие содержания теории образа Максима Исповедника. Эта теория и дает ответы на поставленные самим Максимом вопросы: «Как созданное по образу возвращается к образу, как почитается Первообраз, в чем сила нашего спасения и ради кого Христос умер?» (Myst. 5: 676BC).

4. Заключение

Мы можем, заключая, выделить ряд пунктов, которые, с одной стороны, отличают концепцию образа у преп. Максима от ареопагитической (и вообще неоплатонической), а с другой — объединяют эту концепцию с позицией, занятой позднее теоретиками иконопочитания.

1. Оппозиция «ноэтическое — вещественное» не абсолютна. Она снята Христом и снимается постоянно в домостроительстве спасения по мере движения Церкви к грядущему эону. Перихоресис человеческой и божественной природ в воплотившемся Слове обусловливает и перихоресис ноэтического и вещественного.

2. Вещественное, плоть (ὕλη, σάρξ) способны к обóжению, т. е. к вмещению в себя божественных энергий; обóжение плоти является одним из аспектов спасения человека и космоса. Полное обóжение принадлежит грядущему эону, но частичное обóжение осуществляется уже и теперь, в движении этого эона к грядущему.

3. Образ и архетип различаются способом своего бытия, причем это различие может быть обусловлено различием по сущности. Общность же образа и архетипа в том, что образ обладает той же энергией, что и архетип.

4. Это обладание стало возможным благодаря воплощению Христа, принятию им человеческого образа, перихоресису божественной и человеческой природ во Христе.

Как очевидно из сказанного в § 1 настоящей статьи, это как раз те пункты, которые были положены теоретиками иконопочитания в основу их защиты поклонения иконам. Не почитать иконы — значит отрицать возможность обóжения, проникновение божественных энергий в человеческую природу; отрицать же эту возможность — значит отрицать движение человека к спасению, значит не знать, «ради кого Христос умер». Именно эту логическую последовательность и имеет в виду Феодор Студит, когда говорит о том, что, как совершенный человек, Христос должен изображаться на иконах, и этим иконам долж-

но поклоняться, потому что если это не так, то разрушено домостроительство Христа, тщетна икономия спасения (см.: PG, 99, 484B, 505A, 1116).

Таким образом, учение иконопочитателей представляет собой развитие и приложение к иконе как живописному образу теорий, созданных в предшествующую эпоху. В этих теориях содержатся все основные положения учения иконопочитателей. Этот факт заставляет поновому взглянуть и на развитие самого этого учения. Так, совершенно неосновательным представляется сомнение П. Дж. Александера (1958, 47—48) в правоте Острогорского, утверждавшего, что христологические аргументы возникают у иконопочитателей с самого начала иконоборческой полемики (Острогорский 1927; 1929, 17—31). Поскольку воплощение было отправным моментом предшествующей теории образа, эта связь не могла не отразиться и в 82-м правиле Трулльского собора (которое встает, таким образом, в естественную перспективу) и в первых же сочинениях иконопочитателей. Теория почитания икон закономерно выступает как частный случай общей теории образа, предшествующая разработка которой, развивая учение каппадокийцев, в то же время радикально преобразовала неоплатонические по своему характеру положения и воззрения (Евагрия, Псевдо-Дионисия), приводя их в рамки основного христоцентрически-сотериологического направления патристической мысли.

Литература

Александер 1958—*Alexander P. J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Oxford, 1958.

Армстронг 1975—*Armstrong A. H.* Escape of the One: An investigation of some possibilities of apophatic theology imperfectly realized in the West // Studia Patristica. Bd 13. Berlin, 1975, 77—89.

Бальтазар 1941—*Balthasar H. U. von.* Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes. Freiburg im Br., 1941.

Бальтазар 1942—*Balthasar H. U. von.* Présence et Pensée. Paris, 1942.

Бальтазар 1961—*Balthasar H. U. von.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. 2te, völlig veränderte Aufl. Einsiedeln, 1961.

Барнард 1977—*Barnard L.* The Theology of Images // Iconoclasm: Papers given at the 9th spring symposium of Byzantine studies. University of Birmingham. March 1975 / Ed. by A. Bayer and J. Herrin. Birmingham, 1977, 7—13.

Борнерт 1966—*Bornert R.* Les commentaires byzantins de la Divine Liturgue du VIIe au XVe siècle. Paris, 1966. (Archives d'Orient Chrétien, 9).

Бычков 1973—*Бычков В. В.* Образ как категория византийской эстетики // Византийский временник. 1973. 34, 151—168.

Бычков 1976—*Бычков В. В.* Из истории византийской эстетики // Византийский временник. 1976. 37, 160—191.

Ваннест 1959—*Vanneste J.* Le mystère de Dieu: Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique de pseudo-Denys l'Aréopagite. Bruges, 1959.

Геро 1973—*Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with particular attention to the oriental sources. Louvain, 1973. (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 346. Subsidia, t. 41).

Дальме 1952—*Dalmais I. H.* La théorie des «Logoi» des créatures chez S. Maxime le Confesseur // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1952. Vol. 36. № 2, 244—249.

Дальме 1961 – *Dalmais I. H.* Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique // Théologie de la vie monastique: Études sur la tradition patristique. Paris, 1961, 411—421.

Дальме 1962—*Dalmais I. H.* Place de la Mystagogie de saint Maxime l^e^ Confesseur dans la théologie liturgique byzantine // Studia patristica. 5. Berlin, 1962.

Дальме 1972—*Dalmais I. H.* Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur // Epektasis. Mélages patristique offerts au Cardinal Daniélou. Paris, 1972, 55—62.

Дальме 1975—*Dalmais I. H.* Théologie de l'église et mystère liturgique dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur // Studia Patristica. 13. Berlin, 1975, 145—153.

Даниелу 1940 – *Daniélou J.* L'Apocatastase chez s. Grégoire de Nysse // Recherches de science religieuse. 1940. 30.

Даниелу 1955—*Daniélou J.* Origen. New York, 1955.

Даниелу 1961—*Daniélou J.* Message évangelique et culture hellénistique aux II^e^ et III^e^ siècles. Tournai, 1961.

Епифанович 1915—*Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.

Живов 1982—*Живов В. М.* Влияние и система культуры: проблема традиций в иконоборческих спорах // Finitis duodecim lustris: Сборник статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана. Таллин, 1982, 66—69.

Канар 1964—*Canart P.* La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur // Byzantion, 1964. Vol. 34, fasc. 2, 415—445.

Корсини 1962—*Corsini E.* Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide // Publ. Pac. Lett. Filos. Univ. di Torino. 1962. 13, 4.

Лосский 1944—*Lossky V.* Essai sur 1. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris, 1944.

Любак 1950—*Lubac H. de.* Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950.

Любак 1959—*Lubac H. de.* Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. Vol. 1—4. Paris, 1959.

Манси, I—XXXI—Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. D. Mansi. Florentiae et Venetiae, 1759—1798.

Мейендорф 1957—*Meyendorff J.* Note sur l'influence dionysienne en Orient // Studia Patristica. 2. Berlin, 1957.

Мейендорф 1959—*Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959.

Мейендорф 1969—*Meyendorff J.* Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1969.

Острогорский 1927—*Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Seminarium Kondakovianum. Prague, 1927. 1, 35—49.

Острогорский 1929—*Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929.

Отис 1976—*Otis B.* Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time // Studia Patristica. 14. Berin, 1976.

PG, I—CLXVI—Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J. P. Migne. Paris, 1857—1866.

Риу 1973—*Riou A.* Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur. Paris, 1973. (Théologie historique. Études publiées par les professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris, vol. 22).

Рок 1954—*Roque R.* L'universe dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denis. Paris, 1954.

Труйар 1974—*Trouillard J.* Valeur critique de la mystique plotinienne // Revue des Études Augustiniennes. 1974.

Тунберг 1965—*Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.

Флоровский 1933—*Флоровский Г. В.* Византийские Отцы V—VIII вв.: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933.

Флоровский 1950—*Florovsky G.* Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // Church History. 1950. 19, 77—96.

Хаузерр 1935—*Hausherr I.* Les grands courants de la spiritualité orientale // Orientalia Christiana Periociica. 1935. 1.

Хенсон 1959—*Hanson T. P. C.* Allegory and Event: A Study of Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959.

Хесевей 1969—*Hathaway R. F.* Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. The Hague, 1969.

Шервуд 1955—*Sherwood P.* The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Rome, 1955. (Studia anselmiana, fasc. 36).

Шервуд 1958—*Sherwood P.* Maximus and Origenism. Ἀρχὴ καὶ τέλος // Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß. München, 1958.

Шервуд 1964—*Sherwood P.* Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor // Traditio. 1964. Vol. 20, 428—437.

Эванс 1970—*Evans D. N.* Leontius of Byzantium. Washington, 1970.

Богословие иконы в первый период иконоборческих споров

Иконоборческие споры в Византии VIII—IX вв. долгое время рассматривались как периферийный этап в развитии патристики, как споры об обрядах, заступившие место тех кардинальных проблем, которые решались в тринитарных и христологических контроверзах. В последние десятилетия интерес к иконоборческим спорам непрерывно растет, и постепенно уясняется их органическая связь с предшествующим богословским развитием, их значимость как одного из основных этапов формирования православного учения. Можно полагать, что в этих спорах нашла свое решение антропологическая проблематика, сделавшаяся особенно актуальной после построения тринитарной и христологической догматики.

Если глубинная проблематика иконоборческих споров определена предшествующим богословским развитием, то самый предмет полемики — иконы — делается объектом борьбы в силу внешних причин. Основной стимул иконоборческим спорам дает практика иконопочитания, которая в VII—VIII вв. может принимать крайние формы. Насколько всеобщее распространение эти формы получали, остается неясным, однако традиционную духовность не могли не шокировать даже единичные эксцессы. Иконы не только лобызали, перед ними не только зажигали свечи и воскуряли фимиам. Как в свое время хорошо показал Э. Китцингер (Китцингер 1954), шли существенно дальше. Соскабливали краску с икон и пили ее как чудодейственное средство от болезней. Брали иконы в воспреемники при крещении детей и при пострижении в монашество. Клали освященные Св. Дары на иконы и с них причащались (возможно, речь идет о владельческих иконах, которые выступали как представители и предстатели их владельца). Совершая литургию в частных домах, пользовались иконами как престолом. Наконец, с икон соскабливали краски и примешивали их к Св. Дарам и, наоборот, освященные Св. Дары добавляли в краску, которой писались иконы (Манси, XIII, стб. 68; Доброклонский 1913, 16;

Китцингер 1954, 147—148; Пападопулос-Керамевс 1909, 1—75; Дагрон 1984, XI, 151—157).

Новая практика нуждалась в богословском осмыслении, и осмыслялась она в рамках того сложного интеллектуального наследия, которое Византия VIII в. получила от предшествующих эпох. Данный процесс вызвал, как и всегда, поляризацию уже существовавших направлений византийской духовности. Как и всегда, естественно, духовное противостояние сплеталось с факторами иного характера: государственно-политическим размежеванием, вызванным церковной политикой Льва Исавра, утверждением императорской власти в духовной сфере, борьбой за авторитет между институализированными лидерами общества и монашеством и т. д.,—от которых мы в настоящей работе сознательно отвлекаемся (об этих аспектах иконоборческих споров см.: Ладнер 1940, 134—140; Браун 1973; Геро 1974, 48—58). Нас будут интересовать именно богословские истоки возникшего противостояния, исторические контуры которого определялись, конечно, не только его теологическим содержанием, но и тем, как и с какими целями этот кризис византийской духовности был преобразован императорами-иконоборцами в политическое движение.

Исследования последних лет (см.: Браун 1973; Геро 1973; Геро 1974; Геро 1977; Штайн 1980; ср. краткое резюме: Бек 1980, D68—70) подводят к заключению, что внешние идеологические влияния если и были, то играли лишь второстепенную роль в спорах об иконах. Эти исследования, по словам П. Брауна, «have led almost all scholars to regard Iconoclasm as endogenic: it was a crisis within Byzantine Christianity itself» (Браун 1973, 2). Ни ислам, ни иудаизм, ни монофизитство, ни культурные традиции Малой Азии, якобы особенно характерные для армии, ни армянские секты, продолжавшие или трансформировавшие манихейство, существенного влияния на богословское осмысление иконы не оказывали, хотя предположительно и могли сказываться на позиции отдельных участников противостояния, стимулируя их к действию и снабжая их отдельными аргументами в споре с противниками.

Замечание. Об отношении к изображениям в исламской традиции как возможном стимуле и образце для противников иконопочитания см.: Васильев 1956; Грабар 1977. Никаких достоверных свидетельств исламского влияния на иконоборцев в ранних источниках не существует (Геро 1973, 81; Штайн 1980, 139—141), между тем как теоретический вопрос о том, почему религиозная практика «варваров», нападающих на Империю (имею в виду арабов в восприятии византийцев), а тем более эдикт враждебного Византии калифа Язида II могли сказаться на духовности византийцев, во всех подобных построениях остается без ответа.

Не менее призрачны и иудаистские истоки иконоборчества. Естественно, что иконофилы могли обвинять своих противников в том, что они следуют иудейскому нечестию (имея в виду «иудаистическое» истолкование библейских запретов), и подкреплять эти обвинения легендами о злокозненном иудее, совратившем Льва III. В свою очередь для иконоборцев могла быть актуальным образцом ветхозаветная борьба с идолопоклонством как способ очищения богоизбранного народа (ср.: Браун 1973, 24—28). Ни о каком влиянии иудаизма это, конечно, не говорит.

О связи иконоборчества с монофизитством писал Г. Острогорский, находивший в догматических писаниях Константина V «несомненную склонность к монофизитству» (Острогорский 1929, 5; эту точку зрения принимает и П. Александер — 1958, 48—49). Этот чисто богословский аргумент («Die christologische Abweichung der Bilderfeinds ⟨...⟩ lag offensichtlich darin, daß ihnen der orthodoxe Sinn der Fleischwerdung Christi verschlossen bleib, daß sie einseitig und auf Kosten seiner menschlichen Natur die Gottheit Christi betonen, d. h. sich in der Richtung des Monophysitismus bewegten» — Там же, 25) представляется тенденциозным, поскольку богословское построение Константина эксплицитно опирается на Халкидонский догмат (ср. PG, 100, col. 248—249) — как бы он при этом ни интерпретировался. Стоит помнить, что монофизиты никогда не отвергали икон и не отрицали проникновения божественной силы в материю (ср.: Геро 1974, 32—33). Что же касается единственного исторического аргумента Острогорского, ссылавшегося на благожелательную трактовку собора 754 г. в хронике Михаила Сирийца, соответствующий пассаж целесообразно интепретировать иным образом (монофизитов интересовал не вопрос об иконах, а приписанное ими этому собору осуждение диофелизма Максима Исповедника — см.: Брох 1977).

Культурные традиции Малой Азии в качестве источника иконоклазма выдвигались на первый план в рамках общего стремления дать борьбе против икон ориенталистическую окраску. В качестве доказательства приводились соображения о том, что первые епископы, обнаружившие антипатию к иконопочитанию, занимали малоазийские кафедры, а войска, на которые опирался в начале своего царствования Лев Исавр, принадлежали малоазийским фемам (ср. подобные аргументы: Брейер 1904, 39—40; Шварцлозе 1890, 77 сл.; Мартин 1930, 68—70; эти ссылки можно было бы умножить, так что мы имеем здесь дело с характерной для раннего этапа исследований точкой зрения). Данные аргументы не слишком убедительны сами по себе, а при обращении к историческим деталям и вовсе рассыпаются в прах (см. о неоднозначном отношении армии к иконопочитанию и о различной позиции малоазийских фем в борьбе за власть иконоборческих императоров: Кеги 1966). Ориентализм малоазийских епархий ничем не подтверждается, а все, что мы знаем о Византии данного времени, говорит против каких-либо провинциальных источников больших историко-культурных или политических движений (см.: Браун 1973, 3—4; ср.: Флоровский 1950, 82—83). Как справедливо замечает Э. Арвейлер, «the imperial City is the birthplace, the centre and the heart of Iconoclasm. Like all other Byzantine policies and reforms, Iconoclasm is essentially Constantinopolitan» (Арвейлер 1977, 27).

Армянскую иконоборческую секту отыскал П. Александер, связав с ее влиянием ряд элементов иконоборческого учения, впрочем, не первого, а второго периода иконоборчества, и указав на роль армянского (по происхождению) духовенства в формулировке положений иконоборческого собора 815 г. (Александер 1958, 139 сл.). Несколько позднее связь между иконоборчеством и павликианством предположила Н. Г. Гарсоян (1967, 198—203). И эти попытки найти для иконоборчества провинциальный и/или ориентальный источник не имеют никакого основания. Византийское духовенство живет константинопольской культурной и религиозной жизнью, так что его происхождение, как правило, не сказывается на его духовности. Отрицательное отношение к иконопочитанию может возникать в разных религиозных общинах в силу разных идеологических причин; никакой необходимой исторической связи между многообразными явлениями иконоклазма не существует. Иконодулы, обвиняющие своих противников в манихействе, воспроизводят общее место антиеретических трактатов и имеют в виду вменяемое в вину иконоборцам отношение к веществу, а отнюдь не связь иконоборчества с каки-ми-либо реальными наследниками манихейства (Геро 1974, 35).

Прекратив бесперспективные поиски внешних источников и попытки отыскать в иконоборчестве нечто видимым образом ориентальное, исследователи могут сосредоточиться на тех реальных проблемах согласования эллинистического и библейского наследия, которые неизменно вставали перед византийской религиозной мыслью на всем протяжении ее истории.

В истоках иконоборческих споров как богословской полемики лежит общее для иконоборцев и иконопочитателей двойное культурное наследие — традиция библейская и традиция эллинистическая. Элементы обеих традиций сплетаются и у той, и у другой стороны в сложную риторическую мозаику. Найти в ней те блестки, которые указывают не на источник того или иного частного довода, а на источник богословской инспирации, можно лишь в том случае, если расчленить эту мозаику на слои и отделить обычные «наполнители» патристической речи от тех драгоценных вкраплений, которые бросают свет на характер и источники нового богословского умозрения.

Процесс осмысления иконопочитания развивается — как это и вообще характерно для Византии — в полемике. Начальный этап этого процесса (то, что С. Геро называет «архаическим слоем») практически не затрагивает основных моментов христианской доктрины. Иконоборцы апеллируют к Писанию, приводя библейские запреты поклоняться всякому подобию и приравнивая иконопочитание к идолопоклонству. Этот аргумент применялся против икон еще в доиконоборческую эпоху (возражения против него есть в сочинении Стефана Бострского «О святых иконах» VII в.), он повторяется во всех известных нам иконоборческих сочинениях VIII в. и входит в иконоборческие

определения 754 и 815 гг. Очевидно, что это первичный довод иконоборчества, чистое выражение реакции на практику иконопочитания.

В свое время Г. Острогорский (а вслед за ним и ряд других исследователей) полагал, что «иконоборцы 〈...〉 в своем мышлении исходят из определенных представлений восточно-магического характера, не видящих различия между божеством и его изображением. Вполне понятно, что такие представления, преломляясь в христианском сознании, вызывали отвращение от иконопочитания, как от идолослужения» (Острогорский 1928, 50). Ответить на вопрос о том, происходило ли нечто подобное, невозможно, не уточнив, какие именно магические представления имеются в виду и каков именно был механизм преломления, поскольку, трактуя преломление расширительно, можно соединить каузальной связью сколь угодно различные религиозные концепции. Замечу сразу же, что «восточный» в данном контексте представляется совершенно лишним эпитетом, поскольку магические представления народной греческой и римской культуре были свойственны не в меньшей степени, чем необъятному Востоку, а тот Восток, с которым может быть связан генезис иконоборчества (Малая Азия, в которой правили те епископы, которые первыми стали возражать против иконопочитания), был достаточно эллинизирован и вряд ли может трактоваться как средоточие ориентализма (ср.: Браун 1973, 3—4)[1].

Несомненным кажется, однако, что магические представления (безразлично, западные или восточные) сказались в крайних формах иконопочитания. Эти крайние формы явным образом указывают на обожествление икон. Характерно, что в «Oratio contra Constantinum Caballinum» особая глава (13-я) посвящена тому, что если невежественный народ боготворит иконы, то надо истреблять не иконы, а невежество (PG, 95, col. 329AC). В этом контексте обращение противников иконо-

---

[1] В силу этого кажется необоснованной интерпретация П. Лемерля, который рассматривал иконоклазм как «уступку 〈...〉 религиозной ментальности азиатского Востока (une concession a la mentalité religieuse de l'Orient asiatique)». Соответственно, поверхностной и наивной представляется и его обобщенная трактовка противостояния иконопочитателей и иконоборцев как столкновения ориентального и греко-латинского мировосприятия, основанного на разном отношении к материальному («l'Orient asiatique transcende la divinité, et condamne la matière»),—трактовка, в общих чертах восходящая к Острогорскому: «Les iconodoules sont dans la ligne du christianisme „humaniste“, infléchi par la tradition gréco-romaine; les iconoclastes (comme avant eux les monophysites), dans celle du christianisme sémite et asiatique» (Лемерль 1971, 107).

почитания к библейским запретам было совершенно естественным и ни о каких магических представлениях не свидетельствует. Это элементарная риторическая стратегия, полностью согласующаяся с устоявшимися традициями византийской религиозной полемики, и у иконоборцев она представлена повсеместно — как в сохранившихся фрагментах иконоборческих сочинений, так и в том, что не дошло до нас, но может реконструироваться по возражениям иконопочитателей[2].

Существенно, однако, что подобные инвективы распространяются не только на крайние формы, но и на всю практику иконопочитания. Это выводило спор об иконах в сферу основных вероучительных проблем: если отвергалось всякое поклонение иконе как тварному, вещественному и рукотворному, то ставился под сомнение и культ святых, и почитание мощей, и само церковное священнодействие, т. е. сокрушались основы православной экклезиологии. Богословский простор, создававшийся этим вызовом православному вероучению, не был осознан сразу, и первый слой полемики об иконах принципиально новой теологической проблематики не содержал. В силу этого и источники для аргументов этого слоя решающего значения для определения корней иконофильского умозрения не имеют.

Первый слой полемики об иконах. Иконопочитание как идолопоклонство и опровержение этого воззрения

Ранняя иконофильская литература собственно богословской проблематики практически не затрагивает. Первый слой антииконоборческой полемики основан на прямом опровержении аргументов противной стороны, демонстрирующей их фактическую несостоятель-

---

[2] Речь идет, понятно, о Моисеевом запрете поклоняться и служить всякому подобию (Исх. 20: 4—5 — Οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς, οὐδὲ μὴ λατρεύσεις αὐτοῖς), задававшем те словесные средства, которые в переосмысленном виде используют иконопочитатели, различая два вида поклонения (см. ниже). Этот аргумент применялся против икон еще в доиконоборческую эпоху (ср.: Манси, XII, стб. 1070), он фигурировал в одном из самых ранних памятников периода иконоборчества, в послании Льва Исавра римскому папе (судя по ответному посланию — Манси, XII, стб. 959). Его же мы находим в устах иконоборца в «Наставлении старца» (Мелиоранский 1901, XI). Он входит в иконоборческие вероопределения 754 и 815 гг., и, наконец, полемику с ним мы находим абсолютно во всех иконофильских сочинениях.

ность. Иконопочитатели приводят свидетельства древнего употребления икон, предлагают иную экзегезу библейских запретов и указывают на то, что поклонение иконам не означает их обоготворения. Именно эту совокупность аргументов можно назвать первым слоем полемики об иконах. Таково основное содержание и посланий патриарха Германа Константинопольского к малоазийским епископам, и ответа папы Захарии (то сочинение, которое в деяниях VII Вселенского собора приписывается папе Григорию II; его принадлежность папе Захарии установлена в работе Д. Штайна — Штайн 1980, 89—137), и Νουθεσία γέροντος. Таково же в основном и содержание догматических решений VII Вселенского собора, которые, как я полагаю, имели компромиссный характер: патриарх Тарасий стремился не оттолкнуть принесших покаяние иконоборческих епископов и достичь скорейшего церковного примирения[3].

Доказывая, что поклонение иконам не означает их обоготворения, иконодулы вводят оппозицию двух видов поклонения: λατρεία, подобающее одному Богу, и προσκύνησις, воздаваемое святым, а также священным предметам. Единственным богословским содержанием этого различия была нетождественность образа и первообраза по существу (κατ' οὐσίαν). Подчеркивание этой нетождественности и создает видимость преемственности иконофильских теорий в отношении неоплатонизма. Именно эту преемственность ряд исследователей считает основой иконофильской идеологии. Так думал Г. Острогорский и Поль Александер, а позднее Л. Барнард (Барнард 1974; Барнард 1977). Как пишет П. Александер, «аргументы христианских апологетов иконопочитания (Иоанна Дамаскина, Германа Константинопольского) в значительной степени повторяют и усваивают те, которыми пользовались язычники, защищавшие культовые статуи» (Александер 1958, 189).

По видимости это сближение справедливо, однако его значимость определяется степенью новизны или необычности стоящей за ним мысли. Между тем сама мысль о нетождественности изображения и

---

[3] Икономизм патриарха Тарасия представляется мне более правдоподобным объяснением богословской нерешительности в определениях Вселенского собора, нежели незнакомство собравшегося в Никее клира с сочинениями Иоанна Дамаскина; последняя гипотеза высказывалась П. Брауном (Браун 1973, 3), хотя вряд ли можно думать, что богословские сочинения не проникали через границу между Сирией и Византией; по некоторым данным Иоанн Дамаскин был анафематствован при Константине V (Брох 1977, 55), а если его сочинения были известны иконоборцам, то они были известны и иконопочитателям.

изображаемого элементарна; для византийского интеллектуала, даже и не слишком изощренного, она ни в каких специальных источниках не нуждается (новой эта мысль могла бы быть только для темного поселянина, погруженного в примитивный магизм). Столь же элементарно и логическое следствие этого тезиса, согласно которому почитание, воздаваемое иконе, относится не к изображению, а к изображаемому. Для этого простейшего логического перехода вовсе не нужны те рассуждения Порфирия и Юлиана Отступника, которые цитирует Александер (1958, 28—30), хотя поздняя языческая апологетика сходные аргументы несомненно содержит[4].

Иконопочитатели указывали, что они поклоняются иконам не как богам, т. е. не как язычники (заметим, что концептуализируя язычество, иконопочитатели как раз полностью игнорируют ту его версию, которую предлагали неоплатоники), но через икону, посредством иконы «поклонение и почитание приносится единому Владыке и Творцу» (Манси, XIII, стб. 48—49; цитируется Леонтий Неапольский). Указания этого рода встречаются во всех иконофильских сочинениях, этот признак выставляется как наиболее явная черта, отличающая идолатрию от христианского культа икон. Мы находим его у Стефана Бострского (Манси, XII, стб. 1067), у Феодора Иерусалимского (Там же, XII, стб. 1146), у патриарха Германа в послании Иоанну Синадскому (Там же, XIII, стб. 100) и в послании Фоме Клавдиопольскому (Там же, стб. 121), у Иоанна Фессалоникийского (Там же, стб. 164), в опровержениях VII Вселенского собора на определения собора 754 г. (Там же, 273), и в самом определении VII Вселенского собора («честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу, и поклоняющийся первообразу поклоняется ипостаси изображенного на ней» — Там же, стб. 377), в «Наставлении старца» (Мелиоранский 1901, XXXIII, ср. XX), в речах Иоанна Дамаскина (Or. I, 21; Or. III, 15, 41), равно как позднее у Феодора Студита и патриарха Никифора[5]. Стандартной ссылкой при этом является цитата из трактата св. Василия Великого «О Святом Духе к Амфилохию», входившая в testimonia иконодулов. В ней говорится,

---

[4] Мы можем, конечно, полностью отвлечься здесь от того, что сама апологетика язычества у поздних неоплатоников не может рассматриваться вне контекста торжествующего христианства. Их оправдание языческих изображений (статуй) — это оправдание идолов перед христианами, так что христианская идея духовного поклонения не могла не сказаться здесь достаточно ощутимым образом.

[5] В данной статье используются те же сокращения, что и в предыдущей работе (см. в ней примеч. 1).

что честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз (PG 32, col. 149C — ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει)[6].

По существу, тот же аргумент, лишь в несколько ослабленной форме, видим перед собой и тогда, когда говорится, что посредством икон ум созерцающего (молящегося) восходит от образа к первообразу и что таким образом рассмотрение видимого и рукотворенного подводит к уразумению невидимого и нерукотворенного. Здесь обычна ссылка на Рим.1: 20 и цитаты из Псевдо-Дионисия Ареопагита (ср. у патриарха Германа в послании Фоме Клавдиопольскому — Манси, XIII, стб. 112; у Иоанна Дамаскина, Or. I, 11, 14 — PG, 94, col. 1241BC, 1244AB и т. д.). Ослабленность этого аргумента состоит в том, что здесь говорится не о собственном отношении образа и первообраза, обеспечивающем перенесение поклонения с одного на другой, а о той связи, которую устанавливает между ними созерцающий (молящийся). Такого рода аргументацию мы находим в послании папы Захарии (иконы «пробуждают и возносят наш ленивый, неискусный и грубый ум в горний мир» — Манси, XII, стб. 966), в послании папы Адриана («от видимого образа наш ум, с своем духовном полете, возносится к невидимому величию божества» — Там же, стб. 1062) или в словах патриарха Тарасия о 82-м правиле Пятошестого собора (Манси, XIII, стб. 41).

Все ссылки на святоотеческие авторитеты, собранные иконопочитателями (если только они не являются простыми свидетельствами того, что христианские изображения были в употреблении и раньше и что им и раньше воздавалось поклонение), остаются в рамках этой аргументации. Из Василия Великого, Афанасия Великого, Григория Бого-

---

[6] Ср., например, ссылки на эти слова в «Наставлении старца» (Мелиоранский 1901, XXXIII) или у Иоанна Дамаскина (Or. III, 41 — PG 94, col. 1357C). О том, насколько элементарна и самая мысль о поклонении изображаемому, а не изображению, и подтверждение ее с помощью цитаты из Василия Великого, косвенно свидетельствует наличие этого топоса при упоминании икон в «Повести временных лет» («ꙗко же гл҃ть Василѣи. ꙗко на первыи ѡбразъ приходить» — ПСРЛ, II, стб. 100), т. е. у русского автора XI или XII в., отличавшегося полной невосприимчивостью к греческой богословской мысли.

Стандартным поясняющим примером для этой мысли оказывается в сочинениях иконопочитателей указание на то, что при поклонении портрету императора поклонение относится к самому императору, точно так же как оскорбление портрета императора рассматривается как оскорбление самому императору (ср.: Манси, XII, стб. 970, 1014; Манси, XIII, стб. 49, 100, 273; PG, 94, col. 1244B и т. д.); о значении императорских портретов для предыстории иконопочитания см.: Грабар 1957, 13—67.

слова и Григория Нисского, из Иоанна Златоуста и Нила Синайского извлекается всегда одна и та же простая мысль (в разных модификациях применительно к разным священным предметам, о которых идет речь) — что изображение должно рассматриваться не как таковое, но как образ изображенного, что почитание относится не к изображению, а к изображенному. В этой мысли нет ничего похожего на богословие иконы, и это понятно, поскольку в доиконоборческий период учители церкви не имели повода богословствовать на эту тему. Эта мысль, действительно, оправдывает практику употребления икон и поклонения иконам, но она не приписывает иконам никакого самостоятельного значения, не устанавливает внутреннего отношения между образом и первообразом, не доказывает необходимости икон для жизни церкви (эту необходимость иконодулы неоднократно подчеркивали), не предусматривает какого-либо действования икон на верующих, что несомненно предполагалось верой в чудотворные иконы.

Такое «пассивное» понимание иконы можно было бы назвать символическим, если понимать отношения символа и символизируемого как условные или напоминательные. Как уже говорилось, возможность таких отношений представлялась самоочевидной для всякого сколько-нибудь образованного византийца. Если греческие богословы и сделали, как полагал П. Александер (1958, 36), «смелый шаг», освоив (нео)платоническую символическую аргументацию, то сделали они это в тот ранний период, когда христианское богословие впервые апроприировало категории эллинистической мысли, т. е. за много столетий до иконоборчества. Ничего принципиального не добавляли к этому и ареопагитики, которые нередко рассматриваются как писания, создавшие богословскую основу для иконопочитания[7].

В рамках первого слоя полемики об иконах ссылки на Псевдо-Дионисия многочисленны, выдержки из него включаются в корпус патристических свидетельств о законности почитания икон и — что еще более существенно — самая фразеология различных рассуждений, относящихся к первому слою полемики, ясно свидетельствует об ареопагитическом влиянии. И в самом деле, построения Ареопагита как нельзя

---

[7] Ср., например, в пионерской в иных отношениях работе Э. Китцингера: «[T]he adaptation of Neoplatonic philosophy to Christian needs, which had been effected toward the end of the fifth century in the writings of Pseudo-Dionysios, provided a theoretical basis on which to build up a defence of Christian image worship ⟨...⟩ Ecclesiastical authorities were not slow in availing themselves of this convenient and respectable source» (Китцингер 1954, 120).

более подходят для подтверждения мысли о нетождественности образов и первообразов. Достаточно указать лишь на один пассаж из «Небесной Иерархии», часто цитируемый иконофилами (ср. в «Наставлении старца» — Мелиоранский 1901, XXXII—XXXIII; у Дамаскина — Or. I, 11 [PG, 94, col. 1241A], ср. еще: Or. III, 21 [PG, 94, col. 1341A]):

> В первоначальном установлении обрядов святейшая наша иерархия образована по подобию (μιμήσεως) надмирной (ὑπερκοσμίου) небесной иерархии, и невещественные чины представлены в различных вещественных образах (σχήμασιν) и уподобительных изображениях, с тем чтобы мы, по мере наших сил, от священнейших изображений восходили к тому, что ими означается — к простому и не имеющему никакого образа.

Или, как сказано далее:

> Дабы мы через чувственное восходили к ноэтическому и через символические священные изображения — к простой горней небесной иерархии (CH I, 3 — PG, 3, col. 122—123).

Таким теоретическим обоснованием, естественно, не могли не воспользоваться. Уже в одном из самых ранних трактатов, защищающих употребление христианских изображений как средства просвещения необразованных (как «книги для неграмотных»), а именно в послании Ипатия Эфесского Юлиану Атрамитскому VI в. читаем:

> Мы сохраняем вещественные украшения в церквях, поскольку полагаем, что каждый чин верующих руководствуется и возводится к Божественному своим особым путем и что некоторые возводятся даже и этими [вещественными изображениями] к ноэтической красоте, равно как изобильным освещением святилищ к ноэтическому и невещественному свету (Дикамп 1938, 128).

Еще более заметна ареопагитическая инспирация в написанном через полтора столетия послании патриарха Германа Фоме Клавдиопольскому:

> Пусть не соблазняет кого-либо и то, что перед иконами святого мы устраиваем освещение и благовонное курение. Совершать это в честь святых придумано в символическом смысле (συμβολικῶς) ⟨...⟩ Чувственные огни суть символы невещественного и божественного светодаяния, а ароматическое курение — символ чистейшего всецелого вдохновения и преисполнения Духа Святого (Манси, XIII, col. 124).

Число подобных реминисценций из Ареопагита можно было бы умножить, однако дело не в числе реминисценций и не в интенсивности использования ареопагитической фразеологии. Никакого богословия иконы из Псевдо-Дионисия усвоить было нельзя, поскольку для него граница между вещественным и ноэтическим оставалась непреодолимой (Хесевей 1969) и вещественные символы не могли обладать никакой необходимой связью со своим ноэтическим прототипом. Благодаря этим символам их созерцатель мог возноситься от вещественного к ноэтическому, но это было исключительно действованием созерцателя, а не действованием символа. Поэтому ареопагитики не прибавляли ничего принципиально нового (кроме авторитета апостолького ученика) к и без того ясному положению о том, что поклонение, воздаваемое образу, относится к первообразу. Построение иконофильского богословия требовало более глубокого анализа отношений между образом и первообразом, и это требование становилось актуальным благодаря теоретическим нападкам иконоборцев, для которых в первом слое полемики об иконах достаточно убедительных аргументов не находилось.

Богословский вызов иконоборчества

Различение λατρεία и προσκύνησις предполагало различие между Божественным и обоженным. В принципе, последнее развитие было не чуждым не только мысли иконопочитатетлей, но и мысли иконоборцев. Основы этого различия были заложены халкидонским догматом, поскольку соединение Божественной и человеческой природ в ипостаси Бога Слова предполагало возможность обóжения для тварной человеческой природы. Большинство иконоборцев принимало и культ святых, т. е. поклонение человекам, получившим благодать Божию. Неприемлемость иконопочитания возникала для них в силу того, что поклонение (προσκύνησις) воздавалось здесь вещественному, материальному.

Об этом можно судить как по определению иконоборческого собора 754 г. и по возражениям иконодулов, так и по тому, что ряд иконоборцев отвергал вместе с иконами и поклонение мощам (на VII Вселенском соборе ряд иконоборческих епископов исповедал в своем покаянии не только поклонение иконам, но и почитание мощей — Манси, XII, col. 1010, 1014). Так, в вероопределении 754 г. говорилось об иконах как об отвлекающих «ум человеческий от высокого и угодного

Богу служения к земному и вещественному (ὑλίκην) почитанию твари» (Манси, XIII, col. 229). Там же говорилось, что сатана «под личиною христианства ⟨...⟩ ввел идолопоклонство, убедив ⟨...⟩ не отпадать от твари, но поклоняться ей и почитать Богом тварь под именем Христа» (Там же, 221). Иконопочитатели обвинялись и в том, что они описывают «неописуемое божество описанием сотворенной плоти (τῆς κτιστῆς σαρκός)» (Там же, 252), в том, что они оскорбляют святых «бесславным и мертвым веществом» (ἀδόξῳ καὶ νεκρᾷ ὕλῃ)» (Там же, 277). Иконные краски презрительно именовались «вещественными» (Там же, 336), «бездушными и безгласными» (Там же, 345) и т. д. Точно так же изображает отношение иконоборцев к веществу Иоанн Дамаскин. Обращаясь к иконоборцу, он спрашивает: «А что ты говоришь о кивоте Завета, стамне, чистилище? ⟨...⟩ Не из презренного ли, как ты говоришь, вещества (ἀτίμου ὕλης) они устроены?» (Or. I, 15—col. 1244D)[8].

Таким образом, в основе иконоборческого протеста лежит представление о невозможности обóжения вещества. Это представление и указывает на иконоборцев как на преемников эллинистического мировоззренческого наследия: основная для античного умозрения оппозиция вещественного и ноэтического отодвигает здесь на второй план основную для библейского умозрения оппозицию Бога и твари. Духовное (ноэтическое) доступно обóжению (хотя оно и является тварным), вещественное же обоженным стать не может. В свое время Г. Флоровский писал, что «иконоборцы ⟨...⟩ представляют непреобразованную и не идущую на компромиссы эллинистическую позицию оригенистического или платонического направления» (Флоровский 1950, 96). Един-

[8] Мне представляется полностью надуманной точка зрения Л. Барнарда, полагавшего, что основным для иконопочитателей и иконоборцев было различие в понимании сущности. Он писал: «Had the two sides examined together what each meant by the term *ousia* and *eikōn* much abortive controversy might have been avoided. The term meant different things to each» (Барнард 1977, 12). В чем именно могли заключаться несходства в толковании понятия οὐσία, догматическое определение которого во всех подробностях рассматривалось шестью Вселенскими соборами, предшествующими иконоборчеству, автор не уточняет. Ни иконоборцы, ни иконопочитатели не утверждали, что икона и ее архетип тождественны по сущности, поскольку вещественная сущность иконы была очевидностью для обеих сторон. Для иконоборцев, однако, отсутствие такого тождества уничтожало всякую реальную связь между образом и архетипом, тогда как иконопочитатели стремились определить, в чем, помимо сущности, такая реальная связь может состоять. В этих условиях совместные исследования понятия сущности ни к какому сближению позиций иконоборцев и иконопочитателей привести не могли.

ственным, по существу, основанием для такого вывода было наличие в иконоборческой testimonia послания Евсевия Кесарийского к Констанции Августе об образе Христа. Это послание действительно носит оригенистический характер и отвергает всякую возможность передачи божественной славы в вещественном изображении (ср.: Александер 1958, 43—44). Одного этого момента, однако, недостаточно для того, чтобы привязать иконоборческую мысль к оригенистической традиции, такая привязка была бы слишком однозначной, при том что в такой однозначности не видно никакой необходимости (ср. вполне убедительную критику оригенистической гипотезы Флоровского, усвоенной позднее И. Мейендорфом,— 1969, 245 — у С. Геро 1973, 104—106).

Состав иконоборческой testimonia полностью нам неизвестен. В нее входили, например, и сочинения Епифания Кипрского, упоминаемые в деяниях VII Вселенского собора; никакого оригенизма в них не прослеживается. Что еще существеннее, есть основания полагать, что в иконоборческую testimonia входили и извлечения из Псевдо-Дионисия. Показательно, что позднее, во второй период иконоборчества, император Михаил II посылает список ареопагитик в дар Людовику Благочестивому (в 827 г.), убеждая его в правоте иконоборчества (об этой рукописи Парижской национальной библиотеки №437 см.: Гандийяк 1943, 12). При всех различиях иконоборчества первого и второго периода естественно предполагать, что иконоборческая testimonia не подвергалась радикальной ревизии: если иконоборцы IX в. находили в ареопагитиках нужные им пассажи, скорее всего и иконоборцы VIII в. делали то же самое и оставили сделанные ими находки в наследство своим преемникам.

Забыв временно распространенное убеждение, согласно которому Псевдо-Дионисий заложил основы иконофильского богословия, нетрудно указать на те пассажи из его сочинений, которые могли быть для иконоборцев драгоценным подарком их платонизирующего предшественника. Сюда относятся прежде всего те места из «Небесной Иерархии», где Ареопагит говорит о несхожих подобиях и о необходимости различать духовные и вещественные свойства образов (CH II, 4—5 — PG, 3, col. 141—145). Подобия, по мысли Псевдо-Дионисия, «могут возводить нас к невещественным первообразам» (πρὸς τὰς ἀΰλους ἀρχετυπίας — col. 144B) при условии, что они понимаются как несхожие с первообразами, и эти несхожие вещественные изображения, взятые из области низких предметов, несовершенные и профанные (ἀτελέστων καὶ ἀνιέρων — col. 145A), богомудрые мужи предпочитают (в качестве

отправной точки для своего созерцательного восхождения) изображениям иного рода. Понятно, что такая интерпретация несхожих подобий, в качестве которых иконоборцы и рассматривали иконы (одновременно приписывая иконодулам кощунственное стремление сделать несхожее схожим), делает бессмысленным и нечестивым их почитание, и именно в доказательство неблагочестия поклонения иконам иконоборцы и могли приводить эти пассажи.

Ареопагитическое влияние можно видеть и в том опыте догматической дефиниции иконопочитания как ереси, который дается в определении иконоборческого собора 754 г. В этом определении утверждалось, что иконописец либо описывает неописуемую божественную природу Христа (в силу нераздельности природ во Христе) и, как монофизит, смешивает два естества, либо делает «икону одной плоти Христа» (Манси, XIII, col. 256), сообщая ей тем самым отдельное лицо (ипостась) и поступая как несторианин. Здесь явно использован апофатизм Халкидонского догмата, при этом подход к апофатике ближайшим образом напоминает негативную диалектику Псевдо-Дионисия.

Равным образом ареопагитические источники могут быть и у учения иконоборцев о Евхаристии как единственном подлинном образе Христа (о разраставшемся культе нерукотворных образов как стимуле для этой доктрины см.: Геро 1974, 29). В опровержение этого учения на VII Вселенском соборе говорилось, что «никогда никто из труб Духа, святых апостолов, преславных отцов наших нашу бескровную жертву 〈...〉 не называл образом плоти Его (εἰκόνα τοῦ σώματος αὐτοῦ)» (Манси, XIII, col. 264). Это утверждение нельзя интерпретировать буквально, поскольку наименование Св. Даров символами и образами в патристических сочинениях, созданных в доиконоборческий период, встречается неоднократно (см.: Борнерт 1966, 47—82). Контекст такого словоупотребления, впрочем, может толковаться разным образом, так что в большинстве случаев не возникает сомнения в том, что авторы придерживались, выражаясь анахронистически, представления о реальном присутствии (ср.: Тиксерон 1928, 235—236). Это, однако же, не относится к Псевдо-Дионисию (о его понимании Евхаристии см.: Рок 1954, 264—270). Он не только называет «принятие божественной Евхаристии» образом (εἰκόνα) «общения с Иисусом» (CH I, 3 — PG, 3, col. 124A), но и ставит причастие в ряд других символических средств, дающих возможность восходить к ноэтическому. В отношении литургии Христос у Псевдо-Дионисия выступает прежде всего как установитель таинства, «давший нам свет, благодаря которому мы можем созер-

цать ноэтическое» (EH III, 3, 2—PG, 3, col. 428C). Св. Дары оказываются символами, а Христос—создателем этих символов (τῶν συμβόλων δημιουργός—Там же, 428B). Такого рода пассажи могли, надо думать, вдохновлять теоретиков иконоборчества (на ареопагитический источник учения иконоборцев о Евхаристии впервые, насколько я знаю, указал И. Мейендорф—Мейендорф 1969, 249—250)[9].

Оригенизм и ареопагитический неоплатонизм представляют собой, конечно, отнюдь не сходные течения в византийской духовности. Однако и в том, и в другом случае мы имеем дело с эллинистической традицией, не в полной мере преобразованной в христианское умозрение. Едва ли не самым ярким образом эта неполнота преобразования сказывается в абсолютизации противопоставления духовного и вещественного, в пренебрежении к веществу. И именно с этими более общими аспектами эллинистического мышления целесообразно, как мне представляется, связывать иконоборчество; именно на этом основывается твердое убеждение в релятивности изображения по отношению к своему прототипу.

Существенную роль в формировании этого представления могло сыграть мнемотехническое искусство античности. Оно, естественно, никакого отношения к богословской проблематике не имело, но, будучи нейтральной культурной практикой, определяло тем не менее ментальный антураж образованного византийца. Процедуры запоминания, излагавшиеся в античных риториках, предполагали заучивание набора упорядоченных пространств (loci—например, залов дворца или храма), в которые затем помещались поражающие воображение образы (imagines), выступавшие как условные знаки запоминаемого содержания. Вспоминая, ритор мысленно обходил свои loci, запрашивая у каждого места помещенный в него образ, и таким образом последовательно реконструировал нужное содержание (см. описание этих процедур: Ейтс 1984). Для учеников Либания или Афинской академии эти процедуры были предметом каждодневных ассоциаций, которые не могли не отражаться на понимании соотношения зрительного об-

[9] В инструкции Константина V иконоборческому собору 754 г. заметны элементы ареопагитической фразеологии. Здесь говорится о Евхаристии как об образе Тела Христова, причем указывается, что Христос «повелел святым Своим ученикам и апостолам передать образ Тела Своего через предмет, который Он возлюбил; чтобы мы принимали его как собственное и истинное Тело Его, через священническое возведение, хотя оно таково лишь по сопричастию и положению (или установлению—θέσει)» (PG, 100, 333B).

раза и стоящего за ним содержания, а отсюда и на концептуализации отношений между изображением и изображаемым вообще[10].

Мнемотехническая практика предполагала, что связь между изображением и изображаемым условна: она устанавливается ритором в соответствии с его потребностями и удобством и никакого их реального (не зависимого от восприятия) соединения не предполагает. Само использование зрительных образов для напоминания о невещественных предметах может ассоциироваться с античной риторической традицией. Протесты против такого использования органически вписываются в контекст борьбы монашески-аскетического направления византийской духовности с наследием языческой школы (или, если угодно, с элитарным христианским гуманизмом). Я полагаю, что подтекст этой ментальной традиции просматривается в рассказе Иоанна Кассиана о египетских отшельниках-антропоморфитах, который Г. Флоровский связывает исключительно и несколько тенденциозно с экспансией монашеского оригенизма и интерпретирует как дополнительное свидетельство оригенистических истоков иконоборчества (Флоровский 1960).

У Иоанна Кассиана речь идет о старце Серапионе, который не мог молиться, не представляя себе человеческого образа Христа, и о наставлениях аввы Исаака, рассматривавшего такую молитву как ущербную или даже еретическую (Collatio X — PL, 49, col. 824—831). Вне зависимости от того, насколько «оригенистичны» прочие взгляды аввы Исаака, данный его протест может трактоваться и как негативное отношение к перенесению риторической практики языческой школы в сферу христианского благочестия[11].

---

[10] Можно предположить, что по мнемотехнической модели устроено толкование ряда обрядов в «Церковной иерархии» Псевдо-Дионисия (например, перемещения по храму во время крещения, см.: EH II — PG, 3, col. 392—404). Обряды выступают при этом как образы, помещаемые в определенных частях храма (христианский храм, содержащий loci memoriae, естественно наследует языческой базилике) и долженствующие напоминать о событиях духовного порядка.

[11] Показательно, что монахи, пришедшие к авве Исааку, просят его о наставлении, чтобы знать, каким размышлением удерживать Бога в памяти. «И поэтому мы желаем, — говорят они, — чтобы нам указали какой-нибудь предмет для этой памяти, посредством которого мы умом восприняли бы и всегда содержали бы Бога, чтобы, этот предмет содержа перед глазами, в случае уклонения от Него, мы были в готовности, смотря на него, возвратиться к нему» (Collatio X, 8 — PL, 49, col. 829BC). Естественно думать, что предмет (или образ), нужный для удержания чего-либо в памяти, представляет собой отсылку к общепринятой мнемотехнической практике. Вряд ли случайно и то обстоятельство, что непосредственно перед

Этот ментальный фон, представляющий собой (как и спиритуализм оригенистов или неоплатоническая духовность ареопагитик) наследие античной традиции в христианской культуре Византии, был плохо совместим с иконопочитанием: если изображение нужно лишь для напоминания, оно не может быть истинным образом архетипа и поэтому поклоняться ему бессмысленно и неблагочестиво. Единственным истинным образом Христа оказываются для иконоборцев Св. Дары — в силу их сущностного единства с первообразом. Любое же изображение Спасителя, Богородицы или святых, будучи вещественным, предметом почитания служить не может. В византийском городе, публичное пространство которого оставалось наполненным материальными памятниками старого языческого культа, такие изображения оказывались, на взгляд иконоборцев, источником соблазна и ереси. Ересь состояла в поклонении вещественному, которое, согласно представлениям, разными (рассмотренными выше) путями восходящим к античности, могло быть связано с духовным (ноэтическим) архетипом только напоминательной связью. В первом слое иконофильской апологетики доказывалась, по существу, лишь безобидность сакральных изображений[12]. Тот теоретический пафос, который одушевлял иконоборцев, требовал иного ответа: выявления такой связи изображения и его сакрального архетипа, которая обосновывала бы сакральность самого изображения и тем самым доказывала бы необходимость поклонения иконам.

Второй слой полемики об иконах. Апология обоженного вещества

Уже в самых ранних апологиях иконопочитания говорится о том, что ветхозаветные запреты не могут относиться к христианским ико-

Продолжение сноски

этим пассажем наука о молитве, которую хотят усвоить монахи, сопоставляется со школьным обучением чтению, грамматике и ораторскому искусству (Там же, col. 829A), т. е. с освоением того круга предметов, в который входят и мнемотехнические процедуры.

[12] Стоит отметить, что в рамках этого слоя иконодулы указывали, в частности, что нет ничего предосудительного и в таком обращении с иконами, которое не могло не ассоциироваться с мнемотехнической практикой. В Деяниях VII Вселенского собора оговаривается такое использование живописных изображений, с помощью которого можно приходить к «воспоминанию и удержанию в памяти» (εἰς ὑπόμνησιν καὶ μνήμαν) их архетипов (Манси, XIII, col. 132). Такие выражения скорее всего хотя бы косвенно отсылают к известным мнемотехническим процедурам.

нам, поскольку эти запреты отменились воплощением Бога Слова. Воплотившись, Бог стал видимым в Своей человеческой природе, а потому стало возможным и Его изображение. Этот аргумент высказывает и Иоанн Фессалоникийский (Манси, XIII, стб. 164), и Герман Константинопольский (PG, 98, col. 80A, 157BC), и папа Захария (Манси, XIII, стб. 96; Манси, XII, стб. 963). Данный довод несомненно принадлежит к первому слою иконофильской полемики, поскольку доказывается только отличие иконопочитания от идолопоклонства[13]. Нет основания рассматривать его в качестве «христологического аргумента», как это в свое время делал Г. Острогорский, полагавший, что «неизменно, с самого начала борьбы и до самого ее конца, главной и исходной была мысль основоположная в существе своем,— мысль, что изображение Христа на иконах служит ручательством за истинность и реальность Его воплощения, и почитание икон ручательством за веру в непризрачность Его воплощения» (Острогорский 1927, 35; ср.: Острогорский 1929, 24—26).

Острогорский, анализируя доводы иконодулов, не различает посылки и следствия. У апологетов иконопочитания раннего периода нигде не идет речь о том, что иконы доказывают реальность Боговоплощения и потому необходимы для церкви. Они, в том числе и Герман Константинопольский, утверждают лишь, что Боговоплощение изменило ветхозаветную ситуацию и сделало изображения Божества допустимыми, в силу чего эти изображения «наглядно» являют предметы веры (ср.: PG, 98, 157BC). О необходимости икон как явлении Боговоплощения в жизни церкви, как, если угодно, длящемся Боговоплощении, которое не может быть отделено от исходного во-

[13] В более абстрактном виде эта идея трансформируется в аргумент, согласно которому прототипы христианских изображений существуют, в то время как язычники изображают то, что не имеет собственного существования и может быть определено как порождение диавола, не обладающее никаким сходством с божественными образами христиан, ср. у Стефана Бострского (Манси, XII, стб. 1070); отчасти у Леонтия Неапольского (Манси, XIII, стб. 49), в послании папы Захарии (Манси, XII, стб. 962), у Федора Иерусалимского (Манси, XII, стб. 1143). Исходным опытом для этого аргумента была, видимо, такая практика употребления икон, при которой изображение позволяло верующему опознать святого, когда тот являлся ему в видении в ответ на молитвы о помощи или исцелении. Речь идет о том стимуле развития иконописания, который Ж. Дагрон (в статье «Le culte des images dans le monde byzantine») называет «peindre pour reconnaître» (Дагрон 1984, XI, 144—147).

человечения Бога Слова, начинают писать существенно позже, с полной четкостью лишь во второй период иконоборчества, в данной работе не затрагиваемый. Ясные формулировки находим прежде всего у Феодора Студита, который, развивая свое богословие ипостаси и имени, утверждал: «Если бы достаточно было только одно созерцание Его в уме, тогда в этом же смысле достаточно было бы Ему и прийти к нам; но в таком случае видимость и обман были бы в том, что Он совершил, пришедши не в теле, а равно и в его невинных, подобных нашим, страданиях» (I Antirrh. 7 — PG, 99, col. 336CD)[14].

Тем не менее в первоначальной аргументации иконодулов содержится указание на кардинальное обстоятельство, отличающее дохристианское отношение к вещественному и тварному от христианского подхода: Боговоплощение соединило в ипостаси Бога Слова Божественную природу с человеческою, Христос воспринял человеческое тело, вещественное в своей природе. Вещественное и тварное соединилось тем самым с Божественным, и это соединение безусловно взламывало преграду между Божественным и тварным, между духовным и вещественным.

Значение этого обстоятельства для богословия иконы было в полной мере осознано Иоанном Дамаскиным, и именно на нем основаны его теоретические построения. Дамаскин указывает, что с воплощением Христа человеческое естество (а вместе с ним и вообще веществен-

[14] Подобная робость ранних иконодулов, уже располагающих, по видимости, всем полемическим инструментарием для доказательства необходимости икон, но ограничивающихся лишь указанием на их дозволенность, может вызывать у исследователя определенное недоумение. Она свидетельствует, надо думать, о психологическом дискомфорте, который испытывали византийские богословы, обосновывая еще не утвердившуюся религиозную практику, развившуюся у необразованной части населения. Показательно то замешательство, которое отмечает Ж. Дагрон, анализируя сочинение Псевдо-Афанасия. В нем говорится о чудесах, совершаемых иконами, и потом спрашивается, что могут противопоставить этим чудесам те, кто противится почитанию изображений святых, которые создаются исключительно для того, чтобы их облик сохранялся в памяти их почитателей. Как замечает Ж. Дагрон, «le raisonnement est un peu défaillant, qui invoque si longuement l'efficacité miraculeuse de l'image de culte pour réduire ensuite son rôle à celui d'une simple commémoration» (Дагрон 1984, XI, 141—142). Говоря об этих затруднениях ранних теоретиков иконопочитания, я отступаю от высказанного мною прежде мнения (Живов 1982, 121) о правоте Острогорского, приписывавшего христологический аргумент уже первым трудам иконофилов, и отчасти соглашаюсь с доводами П. Александера (1958, 47—48).

ное и тварное) преобразилось: «Ныне же — с того времени как Божество соединилось с нашим естеством (φύσει) как некое животворящее и спасительное лекарство — прославилось наше естество и преложилось в нетление, почему и смерть святых празднуется, и храмы им воздвигаются, и иконы пишутся» (Or. II, 11 — PG, 94, col. 1296A). Поклонение веществу стало необходимостью, поскольку «плоть сделалась Словом, не потеряв того, что она есть» (Or. 1, 4 — PG, 94, col. 1236C). Поэтому,— пишет Дамаскин,— «вместе с Царем и Богом поклоняюсь и багрянице тела ⟨...⟩ как ставшей общницей тому же Божеству» (Там же, 1235B). Замечу, что слова о «багрянице тела», повторяющиеся затем и в третьем Слове об иконах (Or. III, 6 — PG, 94, col. 1325AB), и в «Точном изложении православной веры» (FO, IV, 3 — PG, 94, col. 1105AB), восходят к трактату «Об устроении человека» Григория Нисского[15].

Воплощение открыло человеку путь к обо́жению, причем обо́жение распространяется и на тело человека. Отсюда и поклонение мощам святых: «Плоть воплотившегося Сына Божия ⟨...⟩ через ипостасное общение с божественной природой, не изменяясь, назвалась Богом ⟨...⟩ А что и святые — боги, об этом [Писание] говорит: Бог ста в сонме богов (Пс. 81: 1) ⟨...⟩ Ибо святые и при жизни были исполнены Св. Духа; когда же скончались, благодать Св. Духа всегда соприсутствует и с душами, и с телами их в гробницах, и с фигурами, и со святыми иконами их — не по существу, но по благодати и энергии (οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλά χάριτι καὶ ἐνεργείᾳ)» (Or. I, 19 — PG, 94, col. 1249CD; ср.: Or. III, 33 — col. 1352AB). Спасение совершается в теле, телесно (σωματικῶς). Отсюда Дамаскин переходит непосредственно к апологии обоженного вещества.

Через воплощение человеческое естество было избавлено от греха, и таким образом плоть, вещество из преграды к спасению сделалось

---

[15] У Григория Нисского говорится: «Ибо как принято у людей, чтобы те, кто пишет образы державных, воспроизводили бы черты облика и обозначали бы царское достоинство облечением в порфиру (багряницу), так что и образ обычно называется „царь“,— так и человеческая природа, поскольку приуготовлялась для начальствования над другими через подобие Царю всего, стала как бы одушевленным образом (ἔμψυχος εἰκών), приобщенным первообразу (ἀρχετύπῳ) и достоинством, и именем» (De hominis opificio, 4 — PG, 44, col. 136C). Иоанн Дамаскин, заимствуя это выражение, распространяет мысль о человеческой природе как царственном образе, приобщенном божественному первообразу, на тварное и вещественное тело и далее на вещественное вообще, поскольку оно причастно божественному. Понятие образа, используемое Григорием, помогает включить иконы в сферу действия данной метафоры.

его орудием, поскольку вещество стало доступно для божественных энергий. Вхождение в Царство Небесное и есть исполнение божественными энергиями, означающее преображение плоти. И подобно тому как вмещающие божественные энергии мощи суть явление в настоящем эоне грядущего воскресения во плоти, подобно этому и исполнение божественными энергиями прочего вещества есть реализация в сегодняшнем дне эсхатологического преобразования космоса[16]. Отсюда и необходимость почитания вещественных и тварных икон как обоженного вещества грядущего Царства, «вместилищ божественных энергий (θείας ἐνεργείας)» (Or. III, 34—PG, 94, 1353A). Говоря о воплощении, Дамаскин пишет:

> Чту, оказываю почтение и поклоняюсь веществу, через которое совершилось мое спасение. Чту же не как Бога, но как полное божественной энергии и благодати (ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλέων) (Or. II, 14—PG, 94, 1299).

То же почитание Дамаскин распространяет и на «остальное вещество ⟨...⟩ как исполненное божественной энергии и благодати», относя сюда крест, гроб Господень, золото и серебро дискосов и, наконец, иконы (Or. I, 16—PG, 94, 1245BC). Таким образом, защита икон перерастает в построение православной антропологии. Воплощение открывает путь для обóжения плоти, спасение же человека во плоти захватывает и все обоженное вещество, указывая на обóжение всего кос-

---

[16] Теоретически поклонение мощам святых ставило те же богословские проблемы, что и поклонение иконам и это, вообще говоря, могло осознаваться как иконоборцами (некоторые из них отвергали и почитание мощей), так и иконопочитателями (Дамаскин, говоря о почитании икон, может ссылаться и на присутствие благодати в мощах, ср. приведенную выше цитату). Тем не менее, поклонение мощам не вызывало таких дискуссий, как поклонение иконам, которое само по себе было в ряде аспектов субститутом поклонения мощам (см.: Грабар 1946). Это говорит лишь об одном достаточно очевидном, но не всегда осознаваемом обстоятельстве: богословские умозрения вырастают не из потребностей богословской «науки», а из тех кризисов религиозного сознания, которые возникают из столкновения новизны и традиции в религиозной практике. В Константинополе, который, как уже говорилось, оставался центром всех занимающих нас событий, мощи были неустранимым элементом духовного ландшафта—в существенно большей степени, чем иконы (см.: Вортли 1982). Традиция поклонения мощам сложилась к VIII в. настолько прочно, что никакого кризиса это поклонение вызвать уже не могло, а потому не могло стать и предметом богословских раздоров—несмотря даже на неполноту богословского осмысления этой практики.

моса как конечный результат преображения человека. Именно эту линию аргументации продолжает позднее Феодор Студит (не повторяющий, впрочем, дамаскиновскую апологию вещества), говоря о том, что Христос должен изображаться на иконах и этим иконам должно поклоняться, потому что в противном случае оказывается разрушено домостроительство спасения (PG, 99, col. 484B, 505A, 1116).

Это богословие иконы имеет ясно определимые истоки. Понимая живописный образ как исполненный энергиями первообраза, теоретики иконопочитания переносят на икону выработанные в предшествующую эпоху положения, интерпретирующие образ литургический. Это естественно, поскольку символика литургических действий и культовых предметов могла без труда отождествляться с символикой священных изображений (например, крестное знамение и изображение креста, воспоминание событий пришествия Христа в литургии и их начертание на иконах). Не случайно Иоанн Дамаскин, защищая поклонение иконам, ссылается на честь, воздаваемую священным сосудам (Or. I, 16—PG, 94, 1245C). В этих условиях богословие иконы могло без особых затруднений воспроизводить те концепты, которые были выработаны в литургическом богословии. Такая преемственность явным образом наблюдается в словаре догматических посланий Германа Константинопольского, оправдывающих иконопочитание, и его же толкования литургии в «Церковной истории» (см.: Борнерт 1966, 155). Подобная же преемственность может быть присуща и другим иконодульским сочинениям.

Эта преемственность подводит нас к преп. Максиму Исповеднику, который в период, непосредственно предшествующий спорам об иконах, внес определяющий вклад в развитие литургического богословия. Речь здесь может идти как о всей совокупности богословских и аскетических сочинений крупнейшего из постхалкидонских теологов, так и специально о его «Мистагогии», которая скорее всего была известна теоретикам иконопочитания. Об определяющем влиянии Максима мне уже приходилось—в общих чертах—писать ранее (см.: Живов 1982). Понятно, что оно не всегда опознается с полной отчетливостью, поскольку и Максим, и иконодулы пишут в рамках традиции, созданной каппадокийцами, и многие характерные повороты их богословской мысли могут быть возведены, прямо или косвенно, к этим фундаментальным источникам православной духовности. Тем не менее общая совокупность сходств и характерный подход к пониманию образа позволяют предполагать прямую преемственность.

Понятно, что у Максима и у иконопочитателей похожим образом формулируются основные постулаты, необходимые для интерпретации понятия образа. Так же как и иконодулы, Максим говорит о преодолении пропасти между вещественным и ноэтическим и между тварным и нетварным в воплощении, страстях и воскресении Бога Слова, освободивших человеческое естество от проклятия греха (ср.: Amb. 41 — PG, 91, col. 1305C—1312D). Как и Дамаскин, Максим пишет об обожении как исполнении человеческого естества божественными энергиями и благодатью (см.: Myst. 5 — PG, 91, col. 680D—681A; TP, 1 — col. 33—36; ср.: Лосский 1944, 84—86) и о святых как богах по благодати (Myst. 21 — col. 697A; Myst. 24 — col. 712A; ср. еще: Ep. 1 — col. 376A; Ep. 2 — col. 393BC; Ep. 43 — col. 641B; Amb. 7 — col. 1088C). Так же, как Дамаскин, Максим говорит о спасении человека, осуществляемом воплотившимся Богом Словом, как о совершающемся «телесно» (σωματικῶς), о том, что человек спасается «телесно» (Myst. 5 — col. 673B; ср.: Pyrrh.— col. 344CD; TP 8 — col. 124D—125B). Так же, как Дамаскин, Максим утверждает, что образ обладает энергиями архетипа (Myst. 1 — col. 664D, 665C). Наконец, подобно Дамаскину, Максим связывает вопрос об отношении образа и первообраза с домостроительством спасения или, иными словами, рассматривает это отношение как динамическое, придавая его динамике сотериологическую значимость (Myst. 5 — col. 676BC).

Неслучайным на этом фоне представляется и ряд частных сходств, указывающих, впрочем, не столько на прямую связь текстов, сколько на общую последовательность в развитии мысли. Так, Максим начинает «Мистагогию» с рассмотрения разных типов образных связей (Myst. 1—7 — col. 664—688) и, среди прочего, останавливается на том, что означает образ в типологической (многоуровневой) экзегезе Св. Писания (Myst. 6 — col. 684). Точно таким же образом Дамаскин начинает свое первое и третье Слова в защиту икон, и у него при этом выделяется понятие образа в многоуровневой экзегезе, всегда отсылающее к динамическому соотношению образа и архетипа (Or. I, 12, 13 — PG, 94, 1241C—1244A; Or. III, 18—23 [в особенности III, 22, где говорится о предызображении] — PG, 94, col. 1341C)[17]. И Максим, и Дамаскин

[17] В этих классификациях Дамаскина Г. Острогорский видит отождествление всех типов образов с иконой (Острогорский 1929, 45), а Г. Ладнер находит развитие ареопагитической идеи «иерархической структуры вселенной как иерархического ряда прототипов и образов» (Ладнер 1940, 144; ср. сходный и столь же мало обоснованный взгляд у Л. Барнарда — 1977, 12). Ни для одной из этих интерпре-

одинаково рассматривают Рим. 1: 20 о созерцании невидимого в видимом творении в контексте соотнесения вещественного образа и ноэтического первообраза (Myst. 2—col. 669CD; Or. I, 11—col. 1241AC; Or. III, 21—col. 1341AB).

В своей классификации Дамаскин говорит о предметах как образах благих волений (предопределений), или реализациях изначально созданных логосов, ссылаясь при этом на Псевдо-Дионисия (имеются в виду προορισμούς—DN, 5, 8—PG, 3, 842C); Дамаскин развивает при этом мысль о Промысле Божием о мире, заложенном в самом творении, причем эта интерпретации, хотя несколько и отличается от максимовской, все же существенно ближе к ней, чем к исходному воззрению ареопагитик, так что учение Максима может трактоваться как посредствующая реконцептуализация (ср.: Or. I, 10—col. 1240C—1241A; Or. III, 19—col. 1340C; FO I, 10—col. 837B—840A; о трактовке логоса у Максима см.: Живов 1982, 116; Шервуд 1955, 173). Стоит отметить, что и ряд метафор, усвоенных иконопочитателями у Псевдо-Дионисия, переосмысляются ими так же, как это делает Максим и, возможно, не без его влияния. Например, образ святых как чистых зеркал Духа восходит к ареопагитикам (CH III, 2—PG, 3, col. 165A; EH III, 3,10—col. 440B) и там связан с концепцией иерархического действия как отражения и передачи божественного светодаяния; и у Максима (Myst. 23—PG, 91, col. 701B), и у иконодулов (Манси, XII, col. 1143) эта метафора служит для обозначения реального обóжения святых.

Некоторые выводы

Таким образом, в богословствовании иконопочитателей первого периода можно отделить ряд принципиальных положений, обнаруживающих новое умозрение, от аргументов преимущественно оборонительного характера, образующих первый, поверхностный слой защиты икон. Именно эти принципиальные положения обосновывают необходимость поклонения иконам, их глубинную причастность домостроительству спасения. Между тем первый слой аргументации иконо-

Продолжение сноски

таций в тексте не видно никаких оснований. У Дамаскина, так же как ранее у Максима Исповедника, дается перечисление разнообразных видов образов. Это перечисление демонстрирует фундаментальную природу отношения образа и архетипа для всего христианского умозрения. Затем в эти рамки вводится живописное изображение как один из типов образа, столь же законный, как и другие.

дулов лишь отражает нападки иконоборцев, опровергая их доводы о недопустимости поклонения иконам и демонстрируя, что существование икон в церковной жизни не противоречит православному учению. Принципиальные положения иконодулов могут интерпретироваться как апология обоженного вещества.

Понятно, что, говоря об источниках иконофильского богословия, следует рассматривать именно принципиальные положения, искать ту патристическую традицию, в которой противопоставление духовного и вещественного перестает быть абсолютным и вещественное оказывается открытым для обóжения. Поиски же источников для первого слоя аргументации имеют исключительно исторический интерес, эти источники образуют мозаику разнородных свидетельств, которые, с бóльшими или меньшими натяжками, могут быть использованы как указания на допустимость живописных изображений; они позволяют отмежевать иконопочитание от идолопоклонства, но не содержат никакого целостного умозрения, определяющего богословский статус иконы, и в этом смысле для развития богословской мысли существенного значения не имеют.

Именно неразличение этих двух глубоко отличных друг от друга парадигм иконофильской мысли приводит ряд исследователей — от Г. Острогорского до Л. Барнарда — к ошибочной реконструкции традиций, в рамках которых развивается иконодульское и иконоборческое богословие[18]. Определенная преемственность с греко-римским (эллинистическим, неоплатоническим) наследием имеет место у обеих спорящих сторон. У иконокластов она обусловливает невозможность принять поклонение вещественному и тварному, ассоциирующееся для них исключительно с примитивным язычеством, преодоленным уже поздними апологетами язычества (неоплатониками), но дающим губительные для христианской нации рецидивы у невежественных

[18] Процитирую Л. Барнарда, у которого эта реконструкция проведена с наибольшей последовательностью: «The Iconodule position, the defense of icons ⟨...⟩ had close points of contact with that adopted by pagan defenders of the statues ⟨...⟩ There was no sharp break with the Graeco-Roman past. The Iconoclast position, on the other hand, involved a clean break with the past and so had no hope of final success, supported though it was by strong and able Emperors and by other elements in the Byzantine population. The Iconoclast Emperors underestimated the hold of the icons on ordinary people who so often subtly reflect, in their attitude, traditional culture. The theology of images developed by Iconophile thinkers was but one expression of this continuity» (Барнард 1977, 13).

3 — 5339

иконопоклонников. Невежественные иконопоклонники (ответственные за эксцессы иконопочитания) действительно могут рассматриваться как носители традиционной культуры, однако эта низовая средиземноморская культура не имеет никакого отношения к иконодульскому богословию[19]. Богословие иконопочитателей, как и вся патристическая мысль, заимствует свой категориальный аппарат у эллинистической философии (иными словами, из элитарной греко-римской культуры), однако было бы наивно думать, что иконодулы непосредственно обращаются к неоплатоникам и их рассуждениям о символическом толковании языческих статуй. Они мыслят в рамках сложившейся патристической традиции, переосмыслявшей эллинистическое наследие и в этом переосмыслении, обращавшемся в наследию библейской духовности, далеко ушедшей от эллинистического умозрения. Одним из важнейших моментов этого переосмысления было новое понимание сущности и энергии, а отсюда и отношений между ноэтическим и вещественным. То, как эти отношения рассматриваются иконопочитателями, позволяет достаточно конкретно увидеть их патристические источники.

Действительно, определяя богословскую основу учения об иконах, созданного иконодулами первого периода иконоборчества (прежде всего Иоанном Дамаскиным) как апологию обоженного вещества, мы получаем возможность опознать ту патристическую традицию, которую продолжают иконодулы. Наиболее отчетливо эта традиция обнаруживается в литургическом богословии преп. Максима Исповедника; в его построении литургический образ (или, иными словами, образный характер богослужения) получает наиболее развернутую интерпретацию, соотносящую понятие образа с динамикой обóжения как икономией спасения. Несколько огрубляя, можно сказать, что иконодулы переносят на сакральное живописное изображение те свойства, которые Максим приписывал литургическим символам.

В рамках своей сотериологии Максим говорит о движении образа к архетипу как одном из выражений ширящегося обóжения твари, в котором последовательно преодолеваются те противостояния, которые отделяют человека и космос от Бога. В этом преодолении оппозиция вещественного и ноэтического, центральная для эллинистической

[19] Эта культура может считаться греко-римской (как это представляется Л. Барнарду) только в силу своей географической привязки. Ее анимистические элементы практически универсальны. В этой связи, может быть, стоит вспомнить, что и русские крестьяне могли называть иконы богами, хотя к греко-римскому культурному наследию они заведомо никакого отношения не имели.

мысли и с разными модификациями унаследованная от нее различными течениями мысли христианской (оригенизмом, ареопагитическим неоплатонизмом, а впоследствии и иконоборческим богословием), занимает подчиненное место. Она преодолевается ранее, чем центральная для библейского умозрения оппозиция нетварного и тварного; именно эта смена основной оппозиции определяет ту реинтерпретацию, которой Максим подвергает ареопагитическое богословие, и иконодулы следуют в этом отношении за Максимом.

Вместе с тем и Максим, и Иоанн Дамаскин в этом фундаментальном переосмыслении эллинистической традиции, в способе примирения эллинистического языка с библейской духовностью основываются на тех принципах, которые были заложены великими каппадокийцами. Апология обоженного вещества, столь красноречиво звучащая в творениях Иоанна Дамаскина, представляет собой в этом плане развитие каппадокийской традиции, распространение ее сотериологических принципов на те проблемы антропологии и экклезиологии, которые были поставлены спором об иконах.

Литература

Александер 1958—*Alexander P. J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Oxford, 1958.

Арвейлер 1977—*Ahrweiler H.* The Geography of the Iconoclast World // Iconoclasm / Ed. by A. Bayer and J. Herrin. Birmingham, 1977, 21—27.

Барнард 1974—*Barnard L.* Iconoclastic Controversy: The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy. Leiden, 1974.

Барнард 1977—*Barnard L.* The Theology of Images // Iconoclasm / Ed. by A. Bayer and J. Herrin. Birmingham, 1977, 7—13.

Бек 1980—*Beck H. G.* Geschichte der Orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich // Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Bd 1, Lieferung D 1. Göttingen, 1980.

Борнерт 1966—*Bornert R.* Les commentaires byzantins de la Divine Liturgue du VII[e] au XV[e] siècle. Paris, 1966. (Archives d'Orient Chrétien, 9).

Браун 1973—*Brown P.* A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy // The English Historical Review. 1973. 346 (88), 1—34.

Брейер 1904—*Bréhier L.* La querelle des images. Paris, 1904.

Брох 1977—*Broch S.* Iconoclasm and the Monophysites // Iconoclasm / Ed. by A. Bayer and J. Herrin. Birmingham, 1977, 53—57.

Васильев 1956—*Vasiliev A. A.* The Iconoclastoc Edict of the Calif Yazid II // Dumbarton Oaks Papers. 1956. 9/10, 23—47.

Вортли 1982—*Wortley J.* Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the Relics // Byzantinische Forschungen. 1982. 8, 253—279.

Гандийак 1943—Oeuvres complètes du Pseudo-Denis l'Aréopagite. Traduction, préface et notes par *Maurice de Gandillac*. Paris, 1943.

Гарсоян 1967—*Garsonan N. G.* The Paulican Heresy: A Study of the Origins and Developmnet of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire. The Hague; Paris, 1967.

Геро 1973—*Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with particular attention to the oriental sources. Louvain, 1973. (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 346. Subsidia, t. 41).

Геро 1974—*Gero S.* Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century // Byzantion. 1974. 44 (1), 23—42

Геро 1977—*Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with particular attention to the oriental sources. Louvain, 1977. (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 384. Subsidia, t. 52).

Грабар 1946—*Grabar A.* Martirium: recherches sur le culte de reliques et l'art chrétien antique. 2. Iconographie. Paris, 1946.

Грабар 1957—*Grabar A.* L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris, 1957.

Грабар 1977—*Grabar O.* Islam and Iconoclasm // Iconoclasm / Ed. by A. Bayer and J. Herrin. Birmingham, 1977, 45—52.

Дагрон 1984—*Dagron G.* La romanité chrétienne en Orient: Héritages et mutations. London, 1984

Дикамп 1938—*Diekamp Fr.* Analecta patristica. Roma, 1938.

Доброклонский 1913—*Доброклонский А. П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен студийский. Ч. 1. Его эпоха, жизнь и деятельность // Записки Имп. Новороссийского университета. Т. 113. Одесса, 1913.

Ейтс 1984—*Yates F.* The Art of Memory. London; Melbourne; Henley, 1984.

Живов 1982—*Живов В. М.* «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М., 1982, 108—127.

Кеги 1966—*Kaegi W. E., Jr.* The Byzantine Armies and Iconoclasm // Byzantinoslavica. 1966. 27, fasc. 1, 48—70.

Китцингер 1954—*Kitzinger E.* The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // Dumbarton Oaks Papers. 1954. 8, 83—150.

Ладнер 1940—*Ladner G. B.* Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy // Medieval Studies. 1940. 2, 127—149.

Лемерль 1971—*Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Paris, 1971.

Лосский 1944—*Lossky V.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris, 1944.

Манси, I—XXXI—Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. D. Mansi. Florentiae et Venetiae, 1759—1798.

Мартин 1930—*Martin E. J.* A History of the Iconoclastic Controversy. London; New York; Toronto, 1930.

Мейендорф 1969—*Meyendorff J.* Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1969.

Мелиоранский 1901—*Мелиоранский Б. М.* Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимский, два малоизвестных борца за православие в VIII веке // Записки исто-

рико-филологического факультета Имп. Санктпетербургского университета. Т. 59. СПб., 1901.

Острогорский 1927 — *Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Seminarium Kondakovianum. Prague, 1927. 1, 35—49.

Острогорский 1928 — *Острогорский Г.* Гносеологические основы византийского спора о св. иконах // Seminarium Kondakovianum. Prague, 1928. 2, 47—52.

Острогорский 1929 — *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929.

Пападопулос-Керамевс 1909 — Varia graeca sacra. Сборник греческих неизданных богословских текстов IV—XV веков / Изд. А. Пападопулос-Керамевс; С предисловием и указателем // Записки историко-филологического факультета Имп. Санкт-Петербургского ун-та. Т. 95. СПб., 1909.

PG, I—CLXVI — Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J. P. Migne. Vol. 1—166. Paris, 1857—1866.

PL, I—CCXXI — Patrologiae cursus completus. Series latina / Accurante J. P. Migne. Vol. 1—221. Paris, 1865—1891.

ПСРЛ, I—XXXIX — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографической комиссией. Т. 1—39. СПб.; М., 1841—1994.

Рок 1954 — *Roque R.* L'universe dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denis. Paris, 1954.

Тиксерон 1928 — *Tixeront J.* Histoire des dogmes III. Paris, 1928.

Флоровский 1950 — *Florovsky G.* Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // Church History. 1950. 19, 77—96. [См. русский перевод: Флоровский 1998, 351—376.]

Флоровский 1960 — *Florovsky G.* The Anthropomorphites in the Egyptian Desert // Akten des XI. Internationalen Byzantinisyenkongresses. München 1958. München, 1960, 154—159. [См. русский перевод: Флоровский 1998, 303—310.]

Флоровский 1998 — *Флоровский Г.*, протоиерей. Догмат и история. М., 1998.

Хесевей 1969 — *Hathaway R. F.* Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. The Hague, 1969.

Шварцлозе 1890 — *Schwarzlose K.* Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Gotha, 1890

Шервуд 1955 — *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Rome, 1955. (Studia anselmiana, fasc. 36).

Штайн 1980 — *Stein D.* Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40^er^ Jahre des 8. Jahrhunderts. München, 1980.

II.

НАЧАЛА

Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси

1. Распространено представление, согласно которому культура Киевской Руси продолжает и развивает византийскую культуру. Это представление отразилось, в частности, в понятии трансплантации, предложенном Д. С. Лихачевым (Лихачев 1973), равно как и в многочисленных культурологических и литературоведческих построениях, описывающих явления древнерусской культуры по «классическим» моделям (ср., например, рассуждения Н. С. Трубецкого в его «Лекциях по древнерусской литературе» — Трубецкой 1973, 19—28 — или культурологические построения Д. Оболенского — Оболенский 1974, 420 сл.). Соответственно, описание древнерусской культуры осуществляется в тех же категориях, в которых описывается культура византийская (равно как и другие «классические» культуры), там ищутся образцы, там ищутся параллели, и — самое главное — на этот основной источник ориентированы представления о внутренней организации древнерусской культуры. Те факты, на которых основываются эти представления, достаточно очевидны и не нуждаются в комментариях. Древняя Русь принимает христианство из Византии, входит в византийскую ойкумену, связана с Византией политически; основной состав письменности, имевшей хождение в древней Руси, представлен византийскими по происхождению произведениями.

Все это бесспорно, однако не доказывает ни единства древнерусской и византийской культур, ни даже их структурного и содержательного сходства. Понятие влияния никак не покрывает того сложного процесса отбора и трансформации, который происходит при рецепции элементов византийской культуры и их освоении новой системой. При этом сопоставление древнерусской и византийской культур требует сочетания двух ракурсов: взгляда из Византии и взгляда из Киева. Взгляд из Византии определяет, что именно из византийской культуры усваивалось на Руси; взгляд из Киева решает проблему того, в какую новую систему преобразовались элементы византийского происхождения и каковы были принципы функционирования этой системы.

Прежде всего следует иметь в виду, что византийская культура гетерогенна. Правомерно говорить по крайней мере о двух византийских традициях, противостояние которых и определяет динамику византийской культуры. Это противостояние имеет принципиальное значение для самой Византии, а в сфере византийско-славянских отношений ставит проблему генезиса усваиваемых славянами элементов в одной из этих традиций: уяснению подлежит не только византийское происхождение отдельных явлений, но и то, к какой именно византийской культурной традиции они восходят.

Противостояние культур в Византии не подходит под привычные для нас категории — светской и духовной или христианской и языческой культур. Скорее речь может идти о различии «аскетической» и «гуманистической» традиции, хотя и эти обозначения неадекватны. Само противостояние, однако, очевидно, оно выражается в многовековой последовательности религиозно-культурных конфликтов. Между ними есть явная преемственность, что и позволяет говорить об устойчивых традициях.

Чтобы пояснить характер того противостояния, о котором мы говорим, можно, например, обратиться к конфликту патриархов Игнатия и Фотия в IX в., конфликту, непосредственно совпадающему по времени с началом кирилло-мефодиевской миссии, обозначившей исходный момент славянской рецепции византийской культуры. Конкретные подробности этого конфликта, связанные с политической борьбой, могут нас сейчас не интересовать (см. о нем: Дворник 1948; Бек 1980, D96—D118). В культурологическом же плане это столкновение целых комплексов противопоставленных идей и представлений, и вместе с тем социальных позиций. Игнатий ставится в патриархи из монахов-подвижников, он не слишком образован, и античная традиция — во всяком случае за пределами тех начальных элементов, которые входили в элементарное образование — ему чужда. Игнатий ригористичен в отношении к церковной дисциплине, придерживается акривистского подхода к каноническим установлениям и не склонен к политическим компромиссам в сфере церковного управления (в частности, он изгоняет приверженцев противостоящей партии из Синода и отлучает их от Церкви). Не имеет для него особой ценности и идея вселенской империи, которую представляет Византия и в которой симфонически объединяется верховная духовная и верховная светская власть; отсюда его относительная открытость для контактов с Римом. Фотий во всех этих моментах противоположен Игнатию. До своего поставления

в патриархи Фотий был главой императорских канцелярий, которые «réunissaient à ce moment... l'élite intellectuelle de la capitale» (Арвейлер 1965, 361), мирянином, а не монахом. Он рафинированный и ученый человек, как это и пристало представителю традиционной столичной бюрократии (Фотий — племянник патриарха Тарасия, который также переместился на патриарший престол с должности протоасикрита), икономист в своих воззрениях на каноническую дисциплину (как и его дядя), ценитель античной образованности и богословской изощренности, соединяющей христианскую традицию с интеллектуальным наследием античности. У этого отношения к античности есть и политический аспект — в идее вселенской империи, которая предполагает и универсальность Церкви: отсюда противостояние с Римом.

Этот конфликт преемственно соединяется с чередой предшествующих и последующих противостояний. От него тянутся нити к столкновению в XI в. Михаила Пселла и Иоанна Итала, с одной стороны, и сторонников традиционной духовности — с другой (Михель 1954; Любарский 1978, 97—101; Гуйар 1976). Отсюда, mutatis mutandis, можно перейти к паламитским спорам XIV в. Гуманистическая традиция представлена в них (несколько по-разному) Варлаамом Калабрийским и Никифором Григорой, аскетическая — Григорием Паламой и другими исихастами. И здесь мы находим тот же комплекс сталкивающихся идей. Для одной позиции характерна ориентация на аскетический и экклезиологический опыт, определенное равнодушие к античному интеллектуальному наследию и имперской идее, акривистское восприятие церковных установлений. Для другой — пристрастие к античному наследию, попытки синтезировать христианский опыт и ученую традицию, универсалистское имперское сознание, при котором империя и всеобщность церкви оказываются двумя взаимосвязанными аспектами вселенской роли христианства, икономия как принцип отношений с властью и обществом. Именно рамки этого же противостояния обусловливают изменения в отношении к Риму: теперь, в XIV в., имперская идея предполагает сближение с Римом, поскольку именно в союзе с католическими государствами видится надежда спасения империи; Палама, напротив, готов примириться с падением империи, поскольку для него важнее сохранение православной духовной традиции и духовная подготовка к жизни под иноверным владычеством (Мейендорф 1959, 157—166).

Это противостояние традиций может быть соотнесено со «стилистическими уровнями» (в понимании И. Шевченко 1981) тех текстов, в

которых эти традиции передавались. Противостояние высокого и низкого стилей в значительной степени сводится к тому, насколько автор произведения ориентирован на античные образцы — вне зависимости от того, принадлежит ли его творение к духовной или светской литературе. Как отмечает И. Шевченко (1981, 291), в сочинениях высокого стиля ссылки на античных авторов занимают большее место, чем реминисценции Св. Писания, тогда как в сочинениях низкого стиля Св. Писание и патристическая литература служит постоянным подтекстом, а античные аллюзии появляются лишь в редких случаях. Тексты разных стилистических уровней рассчитаны, в принципе, на разную аудиторию, что непосредственно сказывается на их лингвистических характеристиках (редкие слова, взятые из классических авторов, сложный период, гипербат в текстах высокого уровня, отсутствие этих элементов в текстах низкого уровня). Признаки высокого уровня обращены к ценителям гуманистической образованности, интеллектуальной (и социальной) элите, тогда как для основной массы читателей они делают текст малопонятным (Шевченко 1981, 302—303). В силу этого две противопоставленные культурные традиции передаются как бы независимо друг от друга, обеспечивая не только преемственность идеологии и культурных установок в каждой из традиций, но и преемственность отчуждения одной традиции от другой.

П. Лемерль в своей книге о византийском гуманизме отмечает его развитие в IX в. (Лемерль 1971). Формирование византийского гуманизма, как его понимает П. Лемерль, безусловно может рассматриваться как один из этапов развития «гуманистической» традиции и переосмысления культурной предыстории через призму наново понятого противостояния традиций. Однако конфликт традиций возникает не в этом столетии. Его более ранние этапы можно наблюдать в спорах акривистов и икономистов в конце VIII — начале IX в. (споры Платона и Феодора Студитов с патриархом Никифором — Доброклонский 1913), в иконоборческих спорах (Живов 1993), в монофелитской контроверсе и т. д. В конце концов это культурное противостояние восходит к самому формированию Византии как христианской империи. Империя приняла христианство, и христианство в ней входит в структуру имперской власти, общества и культуры, соединяясь при этом с античной имперской традицией. Те, кто этого приспособления вполне принять не мог, создают монашество и особую монашескую традицию, сохранившую ряд моментов раннехристианского противостояния языческой империи (ср.: Хойси 1936). Здесь и лежат корни двух культур:

в них обеих сочетаются элементы христианского и античного наследия, но сочетаются по-разному и в разной пропорции. В своих истоках это конфликт (соединение и противостояние) христианства и империи, священства и царства[1].

2. Какая же из этих культурных традиций переносилась на Русь в результате ее христианизации? Несомненно, что в первую очередь сюда переходила традиция аскетическая. Такое развитие было естественным в ряде отношений. Прежде всего речь должна идти о духовности тех греческих миссионеров, которые приходили на Русь из Византии.

Прямых сведений о том, каких взглядов придерживались греческие миссионеры и какова была их религиозно-культурная ориентация, у нас нет. Косвенным свидетельством могут, видимо, служить антикатолические сочинения киевских греков. Они указывают на достаточно жесткую и ограниченную в своем интеллектуальном кругозоре позицию, скорее напоминающую аскетическое направление. Сопоставление антикатолических трактатов русских клириков греческого происхождения (трактат митрополита Леонтия об опресноках, Стязание митрополита Георгия с латиною, Послания митрополита Никифора к Владимиру Мономаху и Ярославу Святополчичу, Послание Феодосия Изяславу—Попов 1875; Павлов 1878; Подскальский 1982, 170—182) с аналогичной продукцией, появлявшейся в то же время в Константи-

[1] Видимо, у разных культур были и разные основные носители, передававшие из поколения в поколение соответствующие традиции. Конечно, любые социальные характеристики существенно огрубляют ситуацию, но в качестве таких основных носителей можно назвать общежительное монашество для традиции аскетической и столичную бюрократию для традиции гуманистической. Игнатий и Фотий могут служить характерными примерами, хотя в других случаях этот социальный аспект не так очевиден: артикулируют аскетическую традицию выходцы из лучших домов Константинополя (Феодор Студит, Григорий Палама), однако именно те из них, кто избрал монастырь как противовес поврежденной духовности столичного общества. Эти различия в социальной основе также, видимо, преемственно воспроизводятся и связаны с тем, что тексты, воплощающие каждую из этих традиций, обращены и циркулируют в разных социальных группах. Как отмечает И. Шевченко относительно текстов высокого стилистического уровня, «it was a branch of literature produced by members or associates of the upper class, for the members of the upper class, and, more often than appears to meet the eye, about members of the upper class. It was also a literature that made use of special skills to serve as a distinctive badge either of membership in the upper class or at least of association with it» (Шевченко 1981, 302).

нополе и служившей источником для этих трактатов, указывает на больший ригоризм, снижение значимости богословской и канонической проблематики (вопрос об исхождении Св. Духа, о преимуществах поместных церквей) и превалирование обрядовой и бытовой регламентации (вопрос об опресноках, характер почитания икон, определение чистой и нечистой пищи, совместные трапезы, смешанные браки и т. д.). Противопоставление, естественно, не является четким, но определенный сдвиг акцентов все же имеет место[2]. Подобный формаль-

[2] Понятно, что византийские антикатолические сочинения неоднородны и обрядово-бытовая регламентация занимает в них достаточно заметное место. Аргументы киевских греков вообще не самостоятельны, они взяты у современных им византийских авторов (Льва Охридского, Никиты Стифата, Петра Антиохийского), однако в византийской полемической литературе обвинения католиков в повреждении обрядов поставлены в другой контекст. Они основываются на достаточно искусной экзегезе Св. Писания и сочетаются с анализом собственно богословских расхождений. В киевских сочинениях этот интеллектуальный пласт существенно более скромен и сводится на практике к декларативным инвективам. В них не обнаруживается не только сложной богословской аргументации, которую мы находим у патриарха Фотия или позднее у Николая Мефонского (ср.: Димитракопулос 1866; Арсений 1882—1883; Арсений 1897), но и пространной и ориентированной на догматические проблемы экзегезы, как в Послании Петра Антиохийского к Доминику (PG, 120, col. 756A—781B; ср.: Чельцов 1879, 325—336).

Исключительное место в киевской антикатолической литературе занимает лишь послание митрополита Иоанна II к антипапе Клименту III (Павлов 1878, 169—186). Хотя оно и не содержит пространной аргументации и повторяет ряд обвинений в искажении обрядов, однако догматические расхождения и расхождения обрядовые не смешиваются в одно и обладают разным весом. Существенно отличается от других киевских полемических сочинений и тон послания, свидетельствующий об относительной терпимости и понимании сложной предыстории дискутируемых проблем (Павлов 1878, 60—61). Эти особенности сочинения Иоанна II можно связать с тем, что он был, видимо, до некоторой степени причастен «гуманистической» традиции; косвенно об этом говорит его предполагаемое родство с Феодором Продромом (см.: Пападимитриу 1902; Спитерис 1979, 38—44; ср., впрочем, аргументы против родства Продрома с Иоанном II: Каждан 1964, 66—67), об отце которого, брате Иоанна, С. Пападимитриу говорит с характерным терминологическим анахронизмом, что тот «принадлежал к интеллигенции, много путешествовал и много читал» (Пападимитриу 1902, 27). Понятно, что, обращаясь к варвару (антипапе Клименту), Иоанн приноравливает стиль своего сочинения к восприятию своего адресата, и в силу этого стилистически его послание не отличается резко от других сочинений киевских греков; совсем иные, элитарные, стилистические характеристики обнаруживаются в его письме к брату (Пападимитриу 1902, 32—33).

ный ригоризм вряд ли можно объяснить спецификой церковно-политической ситуации в Киевской Руси[3]; более вероятным представляется, что в этих сочинениях отражается характерная духовность их авторов. О том, как подобный редуцированный вариант культуры-донатора отражался на культуре-реципиенте, красноречиво свидетельствуют обличения латинской ереси собственно русского происхождения, вставленные в Повесть временных лет (ПСРЛ, I, стб. 86—87, 114—116): богословские темы отсутствуют здесь полностью, говорится лишь об опресноках, поклонении кресту и иконам, браках духовенства и индульгенциях; местная инновация сводится к упреку в том, что латиняне «землю глаголють материю» (Шахматов 1916, 145), тем самым латинству как бы приписывается отвергнутое славянами язычество (ср.: Попов 1875, 17).

Очевидно, что с византийской точки зрения служение в Киеве было миссионерством, а миссия у «варваров» для столичной элиты была непривлекательна. Следовательно, в миссию, как правило, отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности, а распространение христианства среди варваров представлялось важнейшей задачей, что опять же скорее указывает на аскетическую традицию (возможным исключением является киевский митрополит Иоанн II — см. примеч. 2). Об этом можно судить по гре-

---

[3] Под спецификой церковно-политической ситуации в Киевской Руси XI—XII вв. я имею в виду устойчивые династические и политическое связи с Западом, которые затрагивали и сферу церковного управления, и (надо полагать) отношение к разделению церквей. Интенсивность общения с католическим миром могла обусловливать невосприимчивость русских к инвективам их греческих пастырей, что в свою очередь могло провоцировать жесткость и декларативность полемических писаний. Подобная ситуация, однако, принципиально не отличалась от той, которая имела место в Константинополе. Там также сторонникам конфессиональной чистоты всегда угрожала партия, искавшая политического сближения с Римом. В любом случае сочинение митрополитов Георгия или Никифора и трактаты патриархов Фотия и Михаила Керуллария реализуют два достаточно несхожих уровня полемики. Для определения культурно-религиозной позиции киевских греков показательно сопоставление их деклараций с политическими маневрами константинопольского двора и бюрократии. В то самое время, когда киевские митрополиты обличают католиков во всевозможных грехах, Алексей Комнин и его администрация ведут переговоры с Римом (с папой Урбаном II) и готовы на уступки в религиозной сфере для достижения политического союза (Шайтан 1927; Хольтцманн 1928). В этих политических поисках идеологической основой остается имперская гуманистическая традиция.

ческому духовенству в Болгарии XI в.: Болгария также в это время была провинцией, хотя и более близкой и потому, казалось бы, более привлекательной. Тем не менее просвещенный византиец смотрит на жизнь там, как парижанин XIX в. на службу в Алжире. Феофилакт Болгарский, архиепископ Охрида, уже после завоевания Болгарии Византией был послан туда в своего рода ссылку; сам он принадлежал к константинопольской бюрократии, был воспитателем императорского сына и ценителем гуманистической образованности. В своих письмах из Охрида он постоянно жалуется на болгар, называя их «нечистыми варварами», и на своих сослужителей-греков, невежество которых он не устает подчеркивать, и т. д. (ср. отповедь епископу Триадицы, делающему ошибки, которые возбудили бы «смех у посещающих школу мальчишек» — PG, 126, col. 352A). Если доверять оценкам Феофилакта, греческое духовенство в Болгарии XI в. с гуманистической традицией явно связано не было (ср.: Литаврин 1960, 368—373).

В какой-то степени это может дать представление и о культурном кругозоре греческого духовенства, приезжавшего в Киев. Отсюда уясняется один из факторов, определявших особенности той культуры, которая переносилась из Византии на Русь: ее гуманистический компонент практически не имел на Руси своих представителей. С этим, очевидно, связан и состав той византийской литературы, которая распространялась в Киевской Руси в славянском переводе. Как бы ни обстояло дело с переводческой деятельностью в Киевской Руси вообще, литературу, относящуюся к гуманистической традиции, пропагандировать в Киеве было некому. Те греки, которые попадали на Русь, как правило, и сами были с этой традицией мало знакомы, не ценили и, возможно, плохо понимали представляющую эту традицию тексты. Не приходила такая литература и через болгарское посредство, поскольку отбор литературы для перевода в Болгарии был связан с аналогичными ограничениями: для миссионерской деятельности гуманистические тексты были излишни, а их риторическая организация (высокий «стилистический уровень») делали их малодоступными для самих миссионеров и вовсе не приспособленными для перевода. Это не значит, что в Болгарии была полностью аналогичная культурная ситуация: болгарская культурная элита куда теснее, чем киевская, была связана с константинопольским двором, в большей степени эллинизирована, и для нее гуманистическая традиция могла быть привлекательной (как не слишком, возможно, доступный, но значимый социально-культурный символ). Ей, однако, не нужны были славянские переводы. Таким

образом, и здесь переводы были результатом просветительской деятельности, и соответственно был ограничен репертуар тех литературных памятников, которые могли быть получены из этого источника.

Определяющим для типа культуры, формировавшегося в Киеве, был характер образования. На Руси сложилась принципиально иная, нежели в Византии, система образования. В Византии сохранялось светское образование, оно было общим достоянием, общим нейтральным фоном и для аскетической, и для гуманистической традиции. Как пишет П. Лемерль, «le christianisme triomphant n'ait pas été conduit, dans l'Orient grec, à créer et à imposer, contre l'école païenne, une école chrétienne par son inspiration et ses programmes. L'enseignement scolaire et universitaire reste ce qu'il était, et le christianisme, en prenant ses précaution, s'en accomode» (Лемерль 1971, 46—47).

Никакого специально духовного образования не было вообще (Бек 1966). Чтение античных авторов оставалось частью элементарной программы, так что преемственность по отношению к античной культуре все же сохранялась, несмотря на религиозное противостояние и новый культурный контекст. Знание классических текстов было (с точки зрения современного филолога) ущербным и неполным, тексты часто читались не в оригинале, а в извлечениях, но античный компонент в любом случае существовал и воспринимался как норма. Можно вспомнить, что в перечислении тех знаний, которые приобрел Св. Константин-Кирилл, прибыв в Константинополь, Пространное житие на первое (начальное) место ставит Гомера: «Наоучи же се Омироу, и гюωмитри… и въсѣмь прочiимь еллин'скыимь хоудωжьством» (Климент Охридский, III, 91). Такое положение сложилось в Восточной империи с самого начала (Скабалланович 1884, 745—754; Сперанский 1904, 59—67; Брейер 1941; Лемерль 1971, 43—57), и те изменения, которые происходили позднее (в частности, упадок интереса к классическому наследию в VIII в. и актуализация этого интереса в IX—XI вв.), принципиального влияния на тип культуры (отличающей Византию от древней Руси или Западной Европы в раннее средневековье) не оказывали.

На Руси образование носило исключительно катехитический характер: образованность не вырастает здесь, как в Византии, из античной традиции, а поначалу целиком связана с миссией. Это отражалось и на составе книжности: подавляющая ее часть состоит из произведений духовной литературы; по своему объему этот корпус соответствует средней византийской монастырской библиотеке типа библиотеки мона-

стыря Св. Иоанна Предтечи на Патмосе, каталог которой, составленный в 1201 г., до нас дошел (см. наблюдения Ф. Томсона: Томсон 1978, Томсон 1993). Образованность (что бы мы ни понимали под нею в применении к древней Руси) за пределы этого ограниченного корпуса не выходила, а элементарное образование сводилось лишь к овладению чтением, ориентированным на тот же корпус религиозных текстов. Чтение по складам и выучивание наизусть основных молитв и Псалтыри исчерпывали, видимо, содержание формального образования, в котором не было места ни грамматике, ни, естественно, разбору классических текстов, ненужных и неизвестных в славянском переводе.

В силу этого классические авторы превращаются для славянского книжника в неведомых идолов чужой культуры. В этом контексте античное наследие отождествляется с нечестивым язычеством, и какая-либо его ценность отрицается (Живов и Успенский 1984). Показательно в этом плане, как Аполлоний Тианский, известный русским книжникам по славянскому переводу Хроники Георгия Амартола, преображается в Повести временных лет из неопифагорейского мудреца в одержимого бесом волхва: речь не идет о сознательном искажении источников, а о непреднамеренной трансформации, обусловленной менталитетом составителя летописи (Франклин 1986, 386—388). Такое восприятие античности объясняет, почему Климент Смолятич в своей переписке с священником Фомой находит нужным специально оправдываться в том, что ссылался на языческих авторов и писал «от Омира, и от Аристо[те]ля, и от Платона, иж[е] во елиньскых нырѣх славнѣ бѣша» (Никольский 1892, 104). Очевидно, что при этих условиях ни о каком сходстве византийской и русской культуры говорить не приходится; тем более невозможно говорить о тождестве. Культура Киевской Руси не повторяет и не трансплантирует современную ей византийскую культуру, а усваивает один ее изолированный фрагмент и даже в этом фрагменте существенным образом переставляет смысловые акценты[4].

[4] Это общее утверждение не означает, конечно, что в культуре и литературном наследии Киевской Руси не может быть обнаружено никаких следов византийской гуманистической традиции. Поскольку русско-византийские отношения не сводились лишь к церковно-политическим, но распространялись на торговлю и ремесло, поддерживались хотя и редкими, но все же случавшимися браками русских князей с представительницами византийской знати (ср. брак Олега Святославича), поскольку киевская элита обладала какими-то сведениями о жизни константинопольского двора, отдельные заимствования из обихода византийского

3. Фундаментальное несходство византийской и русской культур имеет ряд следствий, на которых стоит остановиться особо. Установив несходство с Византией, естественно задаться вопросом: идет ли речь об абсолютно оригинальном развитии или сходные явления следует искать в другом месте. Здесь естественно обратиться к тем государствам и народам, которые вступали в христианскую цивилизацию приблизительно в то же время, что и древняя Русь.

Позднейшая перспектива, которая помещает Киевскую Русь в тени Московской, заслоняет и связи с Западом. То противостояние с католиками и утверждение исключительности своей веры, которое свойственно более позднему времени, переносится на самый период формирования киевской культуры. Между тем для раннего периода религиозно-культурная ситуация была совершенно иной. Киевская Русь в конце X—XI вв. находится в тесном контакте с новыми христианскими государствами Средней Европы — с Чехией, Венгрией, Польшей, скандинавскими странами, и эти контакты не были лишь политическими. Как сказано в летописи под 996 г., «и бѣ [Володимеръ] жива съ кнѧзи ѡколними миромь, съ Болеславомь Лѧдьскымь и съ Стефаномь Оугрьскымь и съ Андрихомь Чешьскымь, и бѣ миръ межю ими и любы» (ПСРЛ, I, стб. 126).

Результатом и был, в частности, довольно широкий литературный обмен, переход почитания отдельных святых от западных славян на Русь и из Руси к западным славянам и т. д. В этих условиях не может идти речь ни о каком принципиальном противостоянии Риму. Тот конфликт, который нарастал в XI в. между столицами христианского мира — Римом и Константинополем,— на периферии, видимо, утрачивал свою значимость. В этой связи можно вспомнить, например, что в Венгрии XI в. плоды деятельности византийской миссии не вытеснялись римским влиянием (хотя Венгерская церковь и находилась в юрисдикции Рима), а синтезировались (Моравчик 1970). Для XI в. нет оснований говорить о разделении славянства на Slavia Orthodoxa и

Продолжение сноски

двора и знати могли проникать в Киев. Один из опосредствованных рефлексов подобных заимствований обнаруживается, возможно, в Молении Даниила Заточника, в том пассаже, где говорится о подвигах жонглеров, показывающих монарху свою храбрость (Зарубин 1932, 70—71; Колуччи и Данти 1977, 190—191). Подобные элементы, однако, занимают в культуре Киевской Руси периферийное положение, положение не самостоятельного пласта культуры, а окказиональных заимствований, оказавшихся вне своего контекста.

Slavia Romana — это результат позднейших процессов (ср.: Бирнбаум 1986; Марти 1989b, 197—198).

Такая ситуация может рассматриваться как развитие кирилло-мефодиевского наследия. По весьма убедительному предположению Ф. Мареша и В. Вавржинка (Мареш 1970; Вавржинек 1978; Вавржинек 1982, 29—30), в замысел свв. Кирилла и Мефодия входило не просто просвещение славян, но формирование самостоятельной славянской христианской культуры, славянской христианской общности. Эта цель делала актуальной задачу создания особой славянской книжности и славянского богослужения, чтобы — как сказано в XIV главе Жития Константина — славяне оказались в числе великих народов, «иже славет бѓ своим езыком» (Климент Охридский, III, 104). В контексте этой задачи не было нужды выбирать между Константинополем и Римом, и неудивительно в этом плане, что апостолы славян в своей деятельности соединяют оба эти начала — восточное и западное. О том, что этот замысел, после многих неудач и сложностей, все же осуществился, свидетельствует Легенда Кристиана и написанное через век после нее Сказание о преложении книг, вошедшее в Повесть временных лет (Флоря 1985). Возникла та общность, которую я предлагаю называть Slavia Christiana (Живов 1992; ср. предлагаемый Р. Марти термин Slavia cyrillo-methodiana — Марти 1989b, 197), и именно эта общность была той естественной средой, в которой новые христианские государства решали в X—XI вв. одинаковые в принципе проблемы христианского церковно-политического, социального и культурного устройства.

Понятно, что разделение Церквей в 1054 г. подорвало основы этой общности, хотя ее распад отнюдь не наступил сразу же после этого события. Понадобились сосредоточенные усилия как католического, так и православного духовенства, чтобы к началу XII в. утвердить у славян принцип конфессионального противостояния. В этой новой ситуации следы прошлой общности изглаживались. В частности, например, на Руси вряд ли могли переписываться памятники, в которых русский книжник замечал слишком явные «западные» явления. Аналогичная ситуация имела место и у западных славян. В силу этого немногочисленные сохранившиеся свидетельства явным образом неадекватны, это лишь обрывки не дошедшей до нас картины. Это не значит, конечно, что мы можем строить фантастические предположения о широком взаимодействии культур и литератур, но тем не менее создает определенный контекст, в котором следует оценивать оставшийся в составе русской книжности ряд памятников западного происхождения,

равно как, скажем, и реликты культа свв. Бориса и Глеба у западных славян. Освобождаясь от стереотипного представления о русской культуре как прямом продолжении (или трансплантации) византийской, мы получаем возможность увидеть и иную парадигму, обусловленную вхождением Руси в Slavia Christiana.

В какой сфере должно было прежде всего осуществляться взаимодействие новых христианских государств? Естественно думать, что такой сферой должно было быть устроение государства и общества как христианских институтов и в первую очередь отношения государства и церкви. Именно здесь ни имперский Константинополь, ни папский Рим не давали ясной модели. Их устоявшееся церковно-государственное устройство никак не могло служить образцом для государств, вводивших христианство как *новую* государственную религию и вынужденных в силу этого наново устанавливать и место церковной организации в государственных институтах, и способы обеспечения этой организации. Замечу сразу же, что русские князья XI—XII вв. не мыслили себя по образу византийского василевса (ср.: Шевченко 1991, 112), так что у нас нет никаких следов даже частичного и трансформированного переноса особых отношений василевса и церкви в Византии на восточнославянскую почву[5].

В плане нового устроения показательно, что Владимир устанавливает княжескую десятину (т. е. отчисление десятой части от княжеских доходов) как форму финансового обеспечения церковной организации. Этот порядок восходит к западным институтам и не имеет прямого аналога в Византии. Не менее значимо, что в точности тот же порядок устанавливается и у западных славян, так что соответствующие процессы у восточных и западных славян естественно рассматривать как единое явление. Характер финансирования церкви в Польше в XI—XII вв. был в свое время подробно исследован В. Абрахамом (Абрахам 1962). Этот же порядок устанавливается и для Чехии того же периода. В недавно появившейся монографии Б. Н. Флори (Флоря 1992) убедительно показано, что идентичная модель реализуется в Киевской Руси. На ранних этапах развития землевладение как источник

[5] Нет оснований думать, что на подобные претензии русских князей указывает встречающееся порой в древних восточнославянских памятниках наименование князя «царем» (Водов 1978). Ни в юридическом статусе русского князя в отношении к церкви, ни в церковных обрядах, ни в концептуальном восприятии княжеской власти в Киевский период нет никаких соответствий пониманию византийского императора как «внешнего епископа» (ср.: Живов и Успенский 1987).

содержания церкви никакой роли не играло. При этом церковная организация возникала вместе с принудительной христианизацией населения в результате прямых действий княжеской власти (ср. в Повести временных лет о Ярославе: «цр҃кви ставлꙗше по градомъ и по мѣстомъ, поставлꙗꙗ попы, и даꙗ имъ отъ имѣньꙗ своѥго ꙋрокъ» — ПСРЛ, I, стб. 153; Шахматов 1916, 194). Отсюда и единообразный характер финансирования: фиксированная доля («урок»), а именно десятая часть от княжеских доходов. Аналогичный порядок обнаруживается и в скандинавских странах — при тождестве исходных условий и существовании постоянных контактов. Интересно, что сходства имеют место и в дальнейшем развитии в XII — начале XIII вв. Распространение христианства на сельскую местность и развитие землевладения как преимущественного источника доходов приводит к тому, что княжеская десятина постепенно заменяется обязательными фиксированными отчислениями из доходов населения. Общность развития у восточных и западных славян подтверждается здесь наличием общих частных деталей (например, десятина зерном из собственного хозяйства феодала как регулярное отчисление в пользу храма или монастыря, находящихся под его патронатом). В дальнейшем рассматриваемые процессы у западных и восточных славян идут по-разному: у западных славян устанавливается обычная католическая десятина с населения, у восточных — произвольные платежи, обусловленные договором. В этой перспективе сходство организации в XI—XII вв. можно рассматривать как отражение единства Slavia Christiana в данный период, а различия в последующем развитии — как один из результатов распада этого единства.

Такие же выводы можно сделать и рассматривая отношения патроната у западных и восточных славян. Прежде всего здесь следует указать на то, что в XI—XII вв. «правитель оставался верховным собственником переданных епископу (и его кафедре) земель и доходов» (Флоря 1992, 53), что выражалось, в частности, в jus regalium (распоряжение доходами кафедры, когда она пустовала) и в jus spolii (отчуждение в пользу князя имущества, оставшегося по смерти епископа). При развитии церковных институтов патрональные отношения устанавливались не только между князем и церковью, но и между различными церковными институтами (монастырями, храмами) и иными владельцами. Права патрона — как у западных, так и у восточных славян — еализовались при этом в «кормах» и «постоях» как формах эксплуатации церковных владений. Эти архаические порядки удерживаются у вос-

точных славян еще в XV—XVI вв., тогда как у западных уже в XIII в. формирование единой сословной церковной организации приводит к ограничению либо уничтожению таких прав (Флоря 1992, 91). И здесь, таким образом, как и в случае с десятиной, можно видеть свидетельство существования и последующего распада Slavia Christiana.

Сходство задач и исходных условий было естественным объединяющим фактором, действовавшим вне зависимости от юрисдикции. Как полагает Б. Н. Флоря (1992, 152), об этом свидетельствует и «наличие подобных отношений между светским обществом и духовенством в целом ряде других „варварских" обществ (Скандинавия, Германия)... По сравнению с действием этих факторов принадлежность к тому или иному идейно-культурному кругу (латинскому, византийскому) не имела на этом этапе развития определяющего значения».

Существенно, что греческое духовенство на Руси этот порядок принимало. Каким бы значимым ни было представление о византийской ойкумене, оно, видимо, не требовало единообразного устройства и не искореняло инородные установления, обусловленные вхождением Руси в иную общность. Поэтому для раннего периода не следует преувеличивать (как это делают Д. Оболенский или И. Мейендорф — Оболенский 1984; Мейендорф 1990, 10—38) объяснительную силу понятия Byzantine Commonwealth. Оно дает возможность вскрыть истоки ряда процессов в XIV—XV вв., но для XI—XII вв. во многом является, видимо, анахронистическим.

Не менее важно в данной перспективе определение компетенции церковного суда. Речь идет о выделении, с одной стороны, круга церковных дел, которые входят в юрисдикцию церковного суда вне зависимости от статуса участников процесса (например, дел о разводе или преступлениях против веры), а с другой — круга церковных людей, которые подведомственны церковному суду по любым делам (священников и их семей, церковного причта, монахов, вдов и сирот, опекаемых церковью, и т. д.). В реализации этого порядка интересы церкви, стремившейся и к расширению подведомственного церковному суду круга дел, и к включению в его юрисдикцию более широкого круга лиц (из числа тех, кто реально находился в административной зависимости от церкви), постоянно сталкивались с интересами светской власти. Поэтому нормы, фиксируемые княжескими уставами, могли реализоваться лишь в урезанном виде (ср.: Пресняков 1993, 489—492). Тем не менее, это было то нормативное устройство, к которому стремилось духовенство. Аналоги этому устройству, в разных вариантах за-

фиксированного, в частности, в различных редакциях Устава св. Владимира, находятся именно на Западе, а не в Византии. Это было установлено уже Неволиным (Неволин 1847) и Суворовым (Суворов 1888; Суворов 1893) в прошлом веке. После исследований Я. Н. Щапова (Щапов 1972), доказавшего подлинность древнейших княжеских уставов (в их проторедакции), становится очевидным, что это сходство обусловлено не позднейшим влиянием (как думал Суворов), а общим характером устроения новых христианских государств и общностью образцов, на которые они ориентировались. И здесь, следовательно, можно говорить о чертах общности в рамках Slavia Christiana.

В сферу христианского обустройства входит, естественно, не только юридическая регламентация. Сюда относится и выработка представлений о христианском государстве, его месте в христианском историческом времени, о правильном христианском управлении и праведном правителе. Красноречивое свидетельство того, как могли распространяться подобные представления, находим в Житии Феодосия и Киево-Печерском Патерике. Здесь рассказывается, как после пострижения двух знатных киевлян, Варлаама и скопца Ефрема, князь Изяслав Ярославич настолько разгневался на киево-печерских монахов, что преподобный Антоний Печерский с частью братии принужден был бежать из монастыря. Тогда жена Изяслава (Гертруда, дочь польского короля Мешко II) вступилась за монахов. Как рассказано в Житии Феодосия:

> тъгда г҃ла кмоу жена кго послоушаи г҃и и не гнѣваи сѧ. ꙗко тако же бысть и въ странѣ нашеи. отъбѣжавъшемъ нѣкоторꙗ бѣды ради чрьньцемъ много зъла створи сѧ въ земли тои ихъ ради. нъ блюди г҃и да не тако въ области твоки боудеть то же слышавъ кнꙗзь и оубоꙗвъ сѧ гнѣва б҃иꙗ. ѿпоусти великааго никона повелѣвъ кмоу ити въ пещероу свою. по онѣхъ же посла рекыи да съ мольбою възвратꙗть сѧ вспꙗть (Успенский сборник 1971, 84; БЛДР, I, 372).

Гертруда, по версии Киево-Печерского Патерика, вспоминает здесь о гонении на монахов, воздвигнутых польским королем Болеславом, после того как Моисей Угрин, будучи в плену в Польше, принял монашество и отказался сожительствовать с вельможной польской дамой, тем самым нанеся ей бесчестие. Гертруда говорит, что это повлекло за собой несчастия для Польши (по рассказу Патерика,—смерть Болеслава и «мятежь великъ въ всей Лятьской земли»—БЛДР, IV, 424), а Изяслав учится на польском примере.

В плане тех концептов и представлений, которые разделяли многие варварские общества, вступившие на путь христианизации, в том

числе восточные и западные славяне, особенно значима канонизация свв. Бориса и Глеба. Г. П. Федотов полагал, что мученичество этих святых не имеет аналогии и отражает особую духовность русского православия. Он писал:

> Как ни очевидно евангельское происхождение этой идеи — вольной жертвы за Христа (хотя и не за веру Христову), но для нее оказывается невозможным найти агиографические образцы... Святые Борис и Глеб создали на Руси особый, не вполне литургически выявленный чин «страстотерпцев» — самый парадоксальный чин русских святых. В большинстве случаев представляется невозможным говорить о вольной смерти: можно говорить лишь о непротивлении смерти. Непротивление это, по-видимому, сообщает характер вольного заклания насильственной кончине и очищает закланную жертву... (Федотов 1990, 49—50; ср.: Федотов 1975, 103—105).

Очевидно, однако, что культ свв. Бориса и Глеба ни с какими уникальными чертами русской духовности (ее «кенотичностью», по мнению Федотова), по крайней мере в своем первоначальном виде, не связан, поскольку имеет многочисленные аналоги в скандинавской и (шире) западноевропейской агиографии (Ингем 1973). Непосредственный агиографический прецедент также хорошо известен и эксплицитно зафиксирован в Сказании о свв. Борисе и Глебе, в котором о мученичестве св. Бориса прямо говорится:

> Помышлꙗшеть же мч҃ениѥ и страсть ст҃го мч҃нка Никита и ст҃го Вꙗчеслава подобно же семоу бывъшю оубиѥнию (Успенский сборник 1971, 47; ср.: Ревелли 1993, 206)[6].

[6] Приводя текст по древнейшему списку Успенского сборника, я полагаю все же, что в реконструированном тексте следует принять иное чтение, поскольку синтаксическая конструкция с дательным самостоятельным «подобно же семоу бывъшю оубиѥнию» в постпозиции, выступающим в функции определения, с частицей *же*, не имеющей ясного антецедента, и nomen actionis в качестве субъекта абсолютного оборота выглядит достаточно искусственно. Более вероятным представляется чтение «подобно же сему убиену бывшю», обнаруживающееся во многих списках (Ревелли 1993, 208) и лингвистически более естественное: дательный самостоятельный с опущенным субъектом функционирует как определение к имени, с этим субъектом совпадающим; единственное, а не двойственное число объясняется тем, что сопоставление относится только к св. Вячеславу (никакой аналогии со страстями великомученика Никиты убиение св. Бориса не имеет). Последний вариант принимает в качестве архетипического С. А. Бугославский, основываясь на чтениях Чудовской редакции и на чтениях отдельных списков Успенской (Бугославский 1928, 122, 143). Любопытно, что св. Никита называется лишь

Нет оснований противополагать культ св. Вячеслава культу свв. Бориса и Глеба, поскольку якобы аскетическая праведность Вячеслава не находит соответствия в памятниках, посвященных русским страстотерпцам (как полагает Г. П. Федотов: Федотов 1975, 103—104; ср.: Флоря 1978); по верному замечанию Н. Ингема, в Первом славянском житии св. Вячеслава его аскетическая праведность не подчеркивается и в любом случае имеет лишь второстепенное значение для почитания мучеников (Ингем 1984, 35).

Парадоксальность святости Бориса и Глеба, о которой говорит Федотов, заключается в том, что они, как и св. Вячеслав, были не мучениками за веру, а жертвами политического убийства. В принципе, это не создает оснований для канонизации. Основание полагается в праведности князя, который предпочел непротивление убийству, подражая Христу и руководствуясь братской любовью, предпочел вольную страсть воинским доблестям. Как справедливо отмечает Н. Ингем (1984, 47—48), речь идет здесь об идеале филадельфии, братской любви. При этом братолюбие оказывается здесь не столько политической концепцией (как полагал Д. С. Лихачев—Лихачев 1954а), но концепцией нравственной, задающей норму праведного правителя. Очевидно, что в условиях постоянных княжеских междоусобиц (на Руси, так же как в Чехии, Польше, скандинавских странах) эта концепция призвана утвердить идею правильного христианского государственного (нравственно-политического) устройства[7].

Продолжение сноски

в части списков редакции Торжественника (Там же, 7); возможно, это свидетельствует о том, что писцы осознавали некоторую нелогичность упоминания воина-великомученика в одном ряду со свв. Вячеславом и Борисом. Дж. Ревелли следует Успенскому сборнику, отказываясь от задачи реконструкции.

[7] Говоря о религиозно-политическом идеале, я имею в виду значение культа свв. Бориса и Глеба для формирования социально-культурных норм христианизирующейся Руси, т. е. о том, как концептуализировался культ русских князей-мучеников в посвященной им агиографической литературе, эти нормы устанавливавшей. Данная проблема не имеет прямого отношения к вопросу о том, как возникло первоначальное почитание Бориса и Глеба. Г. Ленхофф предполагает, что у истоков культа лежит христианско-языческий синкретизм, включающий такие языческие элементы, как почитание усопших родственников и особое отношение к огню или дыму на месте погребения (Ленхофф 1989, 32—54). Такой генезис никак не противоречит последующему функционированию культа как, с одной стороны, династического, а с другой—устанавливающего христианский идеал праведного князя.

В русской рукописной традиции (начиная с XIII в.) сохранилась молитва Св. Троице, в которой упоминаются западнославянские (св. Вячеслав, св. Войтех) и скандинавские святые. В частности, здесь говорится:

никито. мино. христофоре. вячеславе. магнуме. конуте. венедикте. албане. олове. ботулве. созоне... борисе и глѣбе... вси с҃тіи мученици молите бога за мя грѣшнаго... (Архангельский 1884, 13; Шляпкин 1884, 268; Соболевский 1910, 45—47).

Не буду сейчас останавливаться на разных возможностях идентификации перечисленных мучеников. Вряд ли можно согласиться со всеми гипотезами, высказанными в недавней работе Дж. Линда (1990), однако его критика предположений Ф. Дворника (Дворник 1947, 38—39; Дворник 1954, 326—327) во многом справедлива[8]. В любом случае очевидно, что упоминаются многочисленные скандинавские князья-страстотерпцы, пострадавшие сходным со свв. Борисом и Глебом образом. В частности, речь, видимо, идет о св. Кануте Датском, который перенес в Данию из Англии мощи св. Альбана, а затем в 1086 г. был убит политическими противниками прямо у алтаря св. Альбана в Оденсе. В Житии св. Канута обнаруживаются те же мотивы подражания вольной страсти Христа, что и в борисоглебском цикле. Каким бы то ни было здесь направление влияния, очевидно, что решается об-

[8] Дж. Линд безусловно прав, когда в основу идентификации названных в молитве святых кладет не только имена, но те разряды (лики) святых, в которых эти имена упомянуты (Линд 1990, 8—9); с этой точки зрения невозможно принять предлагаемое Ф. Дворником отождествление Магнуса со св. Магнусом, аббатом Фюсским, который не был мучеником; наиболее вероятным оказывается, напротив, св. Магнус Эрлендсон, принявший мученичество в 1115 г. В отличие от Дж. Линда, я бы не стал столь решительно отвергать чешское происхождение самой молитвы и считать ее оригинальным русским сочинением XII в. (Линд 1990, 15). На связь с Чехией указывает упоминание ряда имен чешских святых: св. Вячеслава, св. Людмилы и особенно св. Войтеха. Как отмечает Дж. Линд, имена святых могли добавляться в уже готовый текст молитвы, равно как и устраняться из него. Поэтому нельзя исключить, что текст молитвы возникает в чешской церковнославянской традиции в XI в., а затем на Руси пополняется рядом имен, среди которых и имена скандинавских мучеников. Не исключено, конечно, что молитва составлена русским клириком (в том же XI в.— позднее трудно ожидать упоминания св. Войтеха), связанным с Сазавским монастырем. В любом случае связь с Чехией, на которую указывали Соболевский и Дворник, в том или ином виде имеет место.

щая нравственно-политическая проблема, равно актуальная для всех только что христианизированных государств. И в этом случае мы видим вхождение Руси в иную общность, нежели византийская ойкумена, и построение иной, нежели византийская, культурной парадигмы.

Об этом же свидетельствует и восточнославянское летописание, т. е. та область книжной деятельности, в которой приобретали форму представления о христианском времени и универсальной истории как той системе координат, где должны расположиться судьбы нового христианского народа. Та схема вселенской империи, на которой основывалась византийская историография, была варварам непонятна и подходящей системой координат для восточных славян стать не могла (ср.: Франклин 1983). Хотя восточнославянским книжникам были известны византийские хроники в славянском переводе (Амартол и Малала), однако они не служили непосредственным образцом для восточнославянского летописания (Манго 1988/89). Ориентация на западноевропейскую хронографию представляется более правдоподобной (см.: Гиппиус 1997), несмотря на то что никаких ранних славянских переводов западных хроник мы не знаем. На Западе, как и в Киевской Руси, летописание сосредоточено в монастырях и обычно тем или иным образом отражает интересы определенной монастырской общины или епархии, тогда как «the writing of annals or chronicles was not maintained on a regular basis in any Byzantine monastery» (Манго 1988/1989, 362). Западным хроникам в большей степени, чем хронографии византийской, свойствен анналистический принцип[9]. В западноевропейских (латинских) хрониках годовая хронологическая сетка служит, как правило, основой повествования, так что один рассказ может разноситься по нескольким соседствующим годам, а отдельные годы могут оставаться пустыми, т. е. только перечисляться без внесенных под эти рубрики записей — точно так же, как в Повести временных лет (см.: Сухомлинов 1908, 36—37).

Одним из элементов рассматриваемой невизантийской культурной парадигмы является, видимо, и характер образования. Как уже говорилось, образование в древней Руси — в отличие от Византии — носи-

[9] В Византии на анналистическом принципе построены Пасхальная хроника и Хроника Феофана, которые не были известны на Руси и никакого сходства с русской летописью не имеют (см.: Манго 1988/1989, 363). В византийских хрониках, в том числе известных на Руси в XI — начале XII вв., события располагаются по царствам.

ло исключительно катехитический характер и никак не было связано с античной традицией. Эти же черты свойственны, можно думать, и образованию в других недавно христианизированных странах (например, у западных славян), причем и здесь есть определенное несходство между новыми христианскими государствами и Римом (позднее исчезающее). В Риме светская, восходящая к античности основа образования не была столь выражена, как в Византии: образованием занималась церковь. Однако, хотя и в очень фрагментированном виде, античная традиция сохранялась и здесь, античных авторов продолжали читать как образцовых в отношении языка, несмотря на то что в отдельные моменты мог актуализироваться ригористический протест против языческого содержания этих текстов. Первоначально в новые варварские государства данная традиция не переносилась, так что катехитический характер образования был общим для Slavia Christiana и определяющим в формировании понятий новой христианской культуры.

4. Итак, можно сделать вывод, что Киевская Русь не воспроизводит и, видимо, не стремится воспроизвести византийскую культуру как законченную систему. Она ориентирована не только на византийские образцы и удовлетворяет свои нужды нового христианского народа за счет разных, гетерогенных источников. Поэтому нецелесообразно и неправомерно описывать древнерусскую культуру с помощью моделей и категорий культуры византийской. Этот вывод имеет непосредственное значение для нашего понимания развития древнерусской литературы и языка и должен сказаться на тех методологических принципах, с которыми мы подходим к исследованию соответствующих явлений.

Что касается книжного языка, то очевидно, что книжный греческий и книжный славянский функционировали по-разному. В Византии книжный язык (в разных стилистических вариантах) служил средством выражения не только для литературы, но и для всей официальной деятельности — юриспруденции, делопроизводства и т. д. Вместе с тем некнижный язык мог использоваться в литературе (уже в XII в.) при определенных эстетических установках, т. е. определенным образом эстетизироваться (у Михаила Глики и в стихах Птохопродрома — ср.: Бек 1971, 101—109; Браунинг 1978, 123)[10]. В любом случае харак-

[10] Если приписывать птохопродромику Феодору Продрому (ср. аргументы в пользу этой атрибуции у А. П. Каждана — Каждан 1964), мы имеем дело с сознательным выбором языкового кода как моментом эстетической деятельности. Од-

тер употребляемых языковых средств осознавался и обнаруживал эстетические установки пишущего (ср. о лингвистических оценках Евстафия Фессалоникийского: Криарас 1967, 285). К противопоставлению религиозной и нерелигиозной сферы выбор языка отношения не имел, византийский пуризм, представленный и в духовной, и в светской литературе, опирался прежде всего на классические модели, и со времени великих отцов церкви IV—V столетий аттицизированный греческий становится такой же нормой для религиозной литературы, какой он был для аттицистов-язычников, обучавших их риторическому искусству (Вирт 1976; Браунинг 1978, 105—108)[11]. В Киевской Руси никакой эстетизации некнижного языка не было, напротив, он употреблялся в правовых и деловых документах, поскольку они не связывались с христианской культурой. Здесь выбор языка в большой степени определялся противопоставлением христианской традиции и

Продолжение сноски

нако и в том случае, когда птохопродромика рассматривается как пародии, употребление в ней «народного» языка, несомненно, имеет сознательный характер и обусловлено эстетической установкой. По-разному может интерпретироваться и язык Михаила Глики (см.: Ейденаер 1968); если полагать, как делает X. Ейденаер, что мы имеем здесь дело не с «народным» языком в прямом смысле, а лишь с более или менее многочисленными отклонениями от традиционного книжного языка, функциональная значимость этого факта не меняется. В таком случае используется своего рода гибридный язык (ср. об этом понятии применительно к византийской ситуации: Бек 1971, 7), причем и здесь употребление наречия, отличного от «аттического» языка основной литературной традиции, соотнесено с эстетической установкой. В восточнославянской ситуации полностью отсутствует именно эстетизация различных языковых средств.

[11] Хорошей иллюстрацией может служить трактат ученика патриарха Фотия Льва VI Мудрого «Οἰακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις». Издавший этот трактат А. Пападопулос-Керамевс замечает: «С точки зрения языка достойно внимания ⟨...⟩ что в каждой главе, состоящей из двух частей, первая часть отличается очень старательным аттическим стилем, а вторая часть является толкованием первой ⟨...⟩ Здесь Лев показывает себя глубоким знатоком древнего языка, превосходившим в этом отношении всех прочих современных ему знатоков древнеэллинской речи. Сам Лев признает, что он намеренно написал каждую главу двояко: часть, писанная на древнегреческом, предназначалась для διὰ τοὺς φιλοπονωτέρους, т. е. для более образованных монахов, а другая часть — для менее образованных, для неспособных найти в древнем тексте скрывающийся в нем смысл» (Пападопулос-Керамевс 1909, XXIX). Понятно, что ни намерения этого рода, ни соответствующие им риторические стратегии, ни тексты, в которых они воплощаются, в языковом пространстве Киевской Руси совершенно непредставимы.

дохристианского культурного наследия. Исследователи говорят о диглоссии и применительно к Византии, и применительно к Киевской Руси. Очевидно, что одновременно оба эти утверждения верны быть не могут; они, впрочем, вполне могут быть одновременно не верны[12].

В Византии светская и духовная культура, переплетаясь и взаимодействуя, остаются тем не менее противостоящими традициями. В древней Руси подобная дихотомия (в рамках книжной культуры) отсутствует, элементы византийской светской культуры, попадая на Русь, осмысляются как часть единой христианской духовной традиции. Так обстоит дело с рецепцией византийского права, когда, скажем, уголов-

---

[12] О византийской диглоссии и об изменениях в византийской культурно-языковой ситуации, затрагивающих те параметры, на основе которых утверждается существование диглоссии в Византии, см.: Браунинг 1982, 49—52. Византийская культурно-языковая ситуация достаточно специфична; та картина, которую мы наблюдаем здесь в X—XII вв., сложилась в результате длительного развития, совершенно не похожего на процессы, имевшие место у восточных славян или характерные для тех социумов, которые служат моделью при описания диглоссии. Первоначально (в IV—VI вв.) культурно-языковая ситуация в Византии, т. е. в Восточно-Римской империи, определяется сосуществованием латыни как языка государства и администрации и греческого как языка эллинистической культуры, а затем и христианского богословия, осваивавшего категориальный аппарат эллинистической философии (см.: Дагрон 1969). Это своеобразное двуязычие с функциональным распределением греческого и латыни. Греческий постепенно вытесняет латынь из сферы администрации и права, становясь полифункциональным языком всей образованности. Первоначально греческий язык в тех сферах, где он наследовал латыни, отличался от греческого языка традиционной риторической культуры (меньшей изощенностью, отсутствием пуристической установки). Как пишет Ж. Дагрон, «le grec de Libanios ou de Procope n'est pas celui des nouvelles de Justinien. On ne peut pas parler de deux langues, mais à coup sûr de deux formes de culture, donc de deux principes différents d'évolution linguistique. Le grec s'habitue à être double: grec „romanisé“ et grec „national“, plus tard grec vulgaire et grec savant» (Там же, 55). Тем не менее к интересующему нас периоду такое распределение разновидностей греческого не выдерживается: ученый греческий появляется в сочинениях, посвященных управлению империей, а греческий, лишенный риторической изощренности,—в религиозной литературе (особенно в XIII—XIV вв., когда появляются «paraphrases of works written in the classicizing Hochsprache, designed to make them more intelligible to circles which were literate but did not participate in the classicizing movement»—Браунинг 1978, 125). В силу этого для позднего периода есть все основания говорить о полифункциональности греческого книжного языка; ничего похожего на такую полифункциональность церковнославянскому языку в Киевской Руси присуще не было.

ное законодательство Прохирона рассматривается как часть священного предания, а его XXXIX титул, посвященный уголовным наказаниям, описывается как «Заповѣди по преданію святыхъ правилъ избранная, о казнѣхъ, по повелѣнію святыхъ отецъ и по уставу св. царей» (ГИМ, Увар. 578—Леонид, I, 649; ср.: Бенеманский 1917, 111; Живов 1988, 101—102). Это восприятие византийских юридических кодексов однозначно проявляется в обличениях, направленных против тех, кто отделяет «градские законы» (т. е. Прохирон) от «апостольских и отеческих писаний» (т. е. священного предания). Такие обличения находим, в частности, в Просветителе Иосифа Волоцкого (Иосиф Волоцкий 1855, 537—538) и в Прениях Даниила, митрополита Московского, с Вассианом Патрикеевым (Казакова 1960, 285—286). Как бы тенденциозны ни были подобные высказывания, сама возможность объединения на русской почве разнородных византийских традиций в единый корпус христианского предания реализуется здесь совершенно отчетливо (ср.: Живов 1988, 63—64, 101—102).

Эта специфика русской рецепции может быть с большей или меньшей ясностью прослежена и в отношении любых других текстов, идущих из Византии; она должна непременно учитываться при анализе бытования этих текстов в древней Руси. Так, История иудейской войны Иосифа Флавия в византийском контексте воспринималась, видимо, как историографическое сочинение, сходное по типу с творениями античных историков; хотя рецепция Флавия в Византии вряд ли была однозначной, слова св. Иеронима, назвавшего Иосифа Флавия «Graecus Livius» (PL, XXII, col. 421), могли встретить здесь понимание. В восточнославянской рецепции ничего похожего мы не обнаружим. В последнем случае История иудейской войны воспринималась как повествование, содержащее часть священной истории. Древнейшая (по мнению большинства исследователей) редакция славянского перевода Иосифа Флавия дошла до нас в составе так называемого Иудейского хронографа (составленного в XIII в.), который, наряду с Флавием, содержит Шестоднев, книгу Бытия с толкованиями св. Иоанна Златоуста, исторические книги Библии, извлечение из хроник Иоанна Малалы и Георгия Амартола (Истрин 1893, 317—361). Истрин полагает, что целью составителя было «дать подробное изложение еврейской истории с творения мира до разрушения Иерусалима» (Там же, 353); полагаю, что эта цель могла бы быть сформулирована и как изложение священной истории от сотворения мира до исполнения пророчества Христа о разрушении Иерусалима, т. е. как цель религиозная, а не исто-

риографическая. В составе Иудейского хронографа в текст Флавия вкраплены отрывки из Евангелия (Там же, 341—342); для средневекового славянского книжника такие вставки определяют понимание текста в целом (ср.: Пиккио 1977) и однозначно указывают на религиозную установку компилятора[13]. Таким образом, при переносе на восточнославянскую почву византийские тексты изменяют свою функцию и вне зависимости от своих исходных параметров оказываются частью христианской религиозной традиции. История иудейской войны — лишь один из очевидных примеров. Точно так же Христианская топография Козьмы Индикоплова входила в культурное сознание не как модификация античных географических трактатов (хотя бы и нелепая, с точки зрения образованного византийца), а как описание христианского мироустройства, культурного пространства христианской цивилизации, в которое теперь попадает и Русская земля[14].

---

[13] Частные указания на религиозную рецепцию Истории иудейской войны могут быть умножены. Так, например, в некоторых списках «отдельной» редакции Флавия текст может заканчиваться словом *Аминъ* (Мещерский 1958, 32), свидетельствующим, что он ставится в ряд с иными церковными текстами. По предположению Н. А. Мещерского, «отдельная» редакция возникла в результате переработки редакции «архивской», представленной в хронографах; она отличается от «архивской» прежде всего отсутствием «откровенно христианских» интерполяций. Мещерский полагает, что, «будучи... выделенным в особую книгу, текст Иосифа, включивший и все „добавления", стал ощущаться как нехристианское произведение, поэтому слишком откровенно христианские места и были выброшены редактором» (Мещерский 1958, 33). Я не уверен в точности такого объяснения и не думаю, что «нехристианское» сочинение могли заканчивать аминем. Если составитель действительно склеил текст Флавия, извлекая его из хронографа, то скорее, можно думать, он опустил добавления, когда устранял и другие инородные части текста: отрывки из Амартола, апокрифов, Евангелия; точная идентификация инородных частей явно выходила за рамки его филологических возможностей и вряд ли вообще была для него актуальной задачей.

Возможно, История иудейской войны ассоциировалась с ветхозаветными книгами не только у восточных славян, но и у сирийцев: сирийский перевод Флавия дошел до нас в одном кодексе с Пешиттой. В принципе, сирийская рецепция могла отличаться от византийской и сходствовать со славянской. Можно вспомнить в этой связи, что и система общего образования у сирийцев отличалась от византийской, имела клерикальный характер и тем самым отчасти сближалась со славянской (Пигулевская 1960). Типологические сходства между сирийской и славянской культурами вообще заслуживают отдельного исследования.

[14] Несколько по-другому, но не менее показательным образом обстоит дело с восточнославянской рецепцией флорилегиев. В Византии первоначально были

Оригинальные восточнославянские сочинения также не создают оппозиции духовной и светской литературы. О религиозной значимости летописей достаточно полно было в свое время сказано И. П. Ереминым: они могли рассматриваться как своеобразная часть духовной литературы, описывающая осуществление Божественного промысла в человеческой истории (ср.: Еремин 1966, 64—71). Что касается оригинальных юридических текстов, фиксировавших, в принципе, обычное право (Русской Правды, в первую очередь), то, как я пытался показать

Продолжение сноски

распространены в качестве особых сборников извлечения из языческих авторов (прежде всего Эклоги Иоанна Стовейского), к которым затем добавились в качестве особых сборников извлечения из христианских сочинений. На их основе позднее, в IX—XII вв., появляются сакропрофанные флорилегии. Развитие флорилегиев было связано с характером византийского образования (см. выше), одним из пособий для которого они и были. Смешанный, объединяющий две разные традиции характер этих сборников в Византии несомненно осознавался, поскольку сакропрофанные флорилегии существовали на фоне исходных противопоставленных традиций, известных читателю (Сперанский 1904, 59—67). На Руси первоначально распространяются переводы сакропрофанных флорилегиев (Марти 1987, 134—135), и, поскольку фоновая для Византии оппозиция светской и духовной литературы отсутствует, наличие в сборниках типа Пчелы извлечений из Св. Писания и св. отцов соотносит их с основной духовной традицией, так что их смешанный характер не воспринимается. Показательно, например, что составитель Летописца Переяславля Суздальского, цитируя под 6694 г. изречения из Пчелы, приписанные в этом памятнике Фукидиду, вводит цитату словами «яко же и пророкъ глаголетъ» (Милютенко 1996, 45; ср.: ПСРЛ, XLI, 118), ставя ее тем самым в один ряд с другими апофегмами, задающими христианское осмысление истории. Античный компонент этих текстов мог актуализоваться, но лишь когда менялся литературный контекст и изречения классических авторов попадали в новое окружение. И в этом случае, однако, они воспринимались не как элементы светской образованности, а как отголоски нечестивого язычества, т. е. в религиозной перспективе. Так, после того как Вассиан Патрикеев внес извлечения из Пчелы в сделанную им редакцию Кормчей, митрополит Даниил во время суда над Вассианом обвинил его в нечестии: «От святых отец от седми соборов и доныне во священных правилех еллинъская учение не бывала, а ты ныне во своих правилех еллинъских мудрецов учение написал, Ористотеля, Омира, Филипа, Алексанъдра, Платона» (Казакова 1960, 292). Это обвинение несомненно имеет тенденциозный характер (напомним, что извлечения из Пчелы, впрочем, без указания «еллинских» авторов, были включены и в Мерило Праведное, так что Вассиан мог опираться на прецедент—см.: Сперанский 1904, 316—328) и вряд ли отражает обычную рецепцию интересующих нас текстов. Однако и такое тенденциозное восприятие на существование особой светской традиции никоим образом не указывает.

в другом месте (Живов 1988), эти памятники остаются вне сферы культуры и тем самым к вопросу о противопоставленности духовной и светской литературы вообще отношения не имеют.

Единственным «культурным» текстом, не поддающимся однозначной интерпретации в отношении дихотомии светской и духовной литературы, оказывается Слово о полку Игореве. Однако сложность интерпретации обусловлена в данном случае тем, что мы практически ничего не знаем о рецепции этого памятника. При отсутствии таких сведений вряд ли оправдано говорить о культурной значимости данного текста и выделять его как центральное произведение древнерусской словесности, как это постоянно делается. Отсутствие данных, указывающих на восприятие Слова (списков, позволяющих реконструировать литературный контекст, обработок и заимствований из него, демонстрирующих отношение последующих поколений книжников и т. д.), не может быть случайным; оно свидетельствует о том, что это периферия древнерусской культуры. Во всяком случае, можно думать, что увлеченные архаикой исследователи неадекватно подчеркивают значимость языческих подтекстов, тогда как ничто, по существу, не препятствует интерпретации Слова как развернутой иллюстрации историографического сообщения, существующего в рамках той общей картины христианской истории, которая задана летописями (ср. трактовку Слова как exemplum у Р. Пиккио: Пиккио 1977, 31). Единственный связанный со Словом текст, Задонщина, с большой вероятностью указывает именно на такое восприятие: усвоенные из Слова нарративные элементы и поэтические формулы сочетаются здесь с такими типичными для христианизованной историографии моментами, как молитва, вложенная в уста идущего на сражение князя, постоянные упоминания «христианской веры», защита которой рассматривается как цель описывемых воинских подвигов, и т. д. Очевидно, что автор Задонщины воспринимал Слово в той же христианизованной перспективе, игнорируя тот слой используемого им текста, акцентирование которого побуждает современных исследователей относить Слово к особой светской литературной традиции и обосновывать тем самым ее существование.

Таким образом, в Киевской Руси нет оппозиции светской и духовной культуры, поэтому отнесение к тем или иным произведениям атрибута «светское» по существу анахронистично. Это важно само по себе, но одновременно это показательно в плане организации литературной деятельности в целом. Подчеркивая принципиальное отличие

древнерусской литературы от византийской, эта черта ставит вместе с тем вопрос о приложимости классических историко-литературных дескриптивных схем к совокупности древнерусских текстов. Поскольку мы имеем здесь дело с предметом, специфичным в историко-культурном отношении, естественно предположить, что он столь же специфичен и в отношении историко-литературном. Отсутствие светской литературной традиции связано с тем, что в древнерусской культуре никак не представлен античный компонент; в силу этого, можно полагать, для русских авторов и читателей совершенно не актуальны и те категории классификации текстов, которые восходят к античной риторике. Нерелевантность противопоставления духовной и светской традиции лишает литературное пространство первоначальной расчлененности, в частности структурирования литературных произведений по жанровому принципу.

5. В свое время Дм. Чижевский утверждал, что в древнерусской литературе в большей степени, чем в литературе последующих эпох, «композиция, стилистические особенности и до какой-то степени даже содержание зависят от принадлежности произведения к определенному жанру» (Чижевский 1954, 105).

В соответствии с этим взглядом совокупность древнерусских «литературных» текстов стала рассматриваться как жанровая система (ср.: Ягодич 1957—1958; Лихачев 1979, 55 сл.). Эта точка зрения подверглась затем основательной критике, поскольку само понятие жанра как сочетания набора признаков, объединяющих характеристики, относящиеся к содержанию, композиции, поэтике и языку, оказалось плохо приложимым к древнерусской словесности (ср.: Пиккио 1973, 443—457). Те внутрилитературные классифицирующие принципы, с помощью которых автор определяет жанровые особенности порождаемого им текста, реализуются как элемент эстетической установки автора; ни эта установка, ни соответствующие принципы для древнерусских книжников не актуальны. Поскольку на корпус разнородных древнерусских текстов накладывается анахронистическая схема, не находящая соответствия в интенциях их авторов и переписчиков, исследователь сталкивается со множеством случаев, когда он не в состоянии указать, к какому жанру относится произведение. Именно поэтому исследователи предпочитают говорить о «протожанрах» (Ленхофф 1984) или группировать произведения по их функциональным характеристикам (Шмидт и Зееманн 1987; Зееманн 1987). Представляется,

что сама категория жанра переносится в историю древнерусской литературы отчасти в силу того, что подразумевается ее сходство с византийской; молчаливо предполагается, что систематика, приложимая к литературе Византии, должна подходить и для родственной восточнославянской словесности.

Именно подобный перенос представляется нам неправомерным в силу фундаментальных отличий в культурах древней Руси и Византии (см. о неплодотворности подобного переноса с формально-описательной точки зрения: Марти 1989а, 34—43). В Византии литература обладала риторической организацией, унаследованной от античности. Это наследие было закреплено в риториках и оставалось актуальным для византийских авторов любого периода. Оно задавало не только жанровую классификацию, но и представление о репертуаре социальных функций культивированной словесности, так что любой автор определенным образом соотносил структурные характеристики своего произведения с тем местом, которое оно должно было занять в литературной системе. Конечно, развитие этих представлений имело место, но оно накладывалось на риторически расчлененное пространство и приводило к его дальнейшему членению. В древней Руси это античное наследие освоено не было, риторики отсутствовали, равно как отсутствовала риторическая организация литературы. Переводная литература византийского происхождения содержала лишь один фрагмент системы византийской литературы, на основе которого систему в целом реконструировать было невозможно. Византийская система жанров древнерусской словесностью усвоена не была, поэтому нет смысла говорить и об усвоении отдельных византийских жанров (как это делают, например, Н. С. Трубецкой и следующий за ним Р. Ягодич, необоснованно сближающие параметры византийской и древнерусской литературы — Трубецкой 1973; Ягодич 1957—1958); усваивались отдельные тексты (в каких-то случаях, возможно, типы текстов, например гомилетические сборники), которые на русской почве вступали в новые, часто отличные от исходных (византийских) отношения. Поскольку византийские упорядочивающие принципы на Руси не действовали, структурные признаки отдельных литературных текстов оказываются размытыми, а сами тексты полифункциональными.

Действительно, можно привести многочисленные примеры того, как один и тот же текст используется в абсолютно разных целях и переходит из компиляций одного типа в компиляции другого: различия в конвое в этом случае указывают на разный характер его восприятия

и употребления. Например, Сказание о русской грамоте возникает как антикатолический памфлет, а затем может функционировать в качестве хронографической статьи или чтения на память св. Константина-Кирилла (Живов 1992). Наиболее яркий и древний пример такой смены функций — это использование историографической заметки о свв. Борисе и Глебе в качестве паремии (Соболева 1975; Ленхофф 1989, 75—77; Кравецкий 1991)[15]. Подобные процессы не свойственны византийской литературе и не могут быть адекватно описаны с помощью тех категорий, которые выработаны для риторически организованных литератур. Из сказанного не следует, что какое бы то ни было членение литературы отсутствовало; оно, однако, явно строилось на иных принципах, и именно эти принципы следует реконструировать, опираясь на те косвенные свидетельства авторских интенций (равно как интенций переписчика или компилятора), указывающих на место произведения в литературном пространстве, которые могут быть извлечены из внутреннего состава текста и его истории.

Этот подход был в определенной степени намечен в известной работе Р. Пиккио (1973). Пиккио говорит в ней об образцах, на которые ориентированы тексты, как о принципе организации литературы, а также о тематических ключах, содержащихся в тексте, как об основе его интерпретации древнерусским читателем. Данный подход апелли-

---

[15] Не обсуждая конкретно вопроса о том, как могла быть внесена в паремийник историографическая статья, отмечу все же, что мне представляется неправдоподобной гипотеза Г. Ленхофф, которая пишет: «The composer of the service evidently misunderstood the nature of a paremia reading. It may be that he regarded the Old Testament not as Scripture, but as a profane annalistic document, one that could be augmented, edited or replaced at will in the interests of providing the fullest possible information» (Ленхофф 1989, 76). Думаю, что само понятие «светского хронографического документа», как бы его ни интерпретировать, было абсолютно чуждым для восточнославянского книжника XI в. Первая часть паремийного чтения составлена из цитат (неточных), взятых из других, традиционных чтений паремийника, что привязывает рассматриваемую паремью к Св. Писанию (Кравецкий 1991, 46—49). Эта привязка означает, что, как пишет А. Г. Кравецкий, «события истории Руси соотносились... с событиями священной истории» (Там же, 49). Это то же самое восприятие, которое побуждает русских книжников инкорпорировать летописное повествование о русских событиях в рамки универсальной истории (рассматриваемой, соответственно, как промыслительная в целом), а из византийских хроник реципировать именно универсальные. При любом объяснении, однако, остается факт смены функций текста, при котором нарушаются «generic conventions inherited from the Greeks» (Ленхофф 1989, 75).

рует в конечном счете к тому факту, что вся древнерусская литература концентрически сосредоточивается вокруг одного основного текста, текста Св. Писания (вернее, определенных книг библейского канона). Св. Писание выступает как абсолютный образец, обладающий полнотой смысла, тогда как любой текст раскрывает и дополняет отдельные частные смыслы, извлеченные из этой полноты. Наличие единого сверхобразца для всей литературы релятивирует значение обособленных образцов, образующих ядро отдельных групп текстов. Как пишет Р. Пиккио, «imitation of the Bible resulted in a structural conception of each literary work as a component of a larger whole» (Пиккио 1973, 447).

В Византии между тем такой единый сверхобразец отсутствует. Как замечает И. Шевченко, «in Christian Byzantium the Scripture never became a predominant model of style at any level, except, and there rarely, for the lowest forms of hagiography» (Шевченко 1981, 209).

Те признаки текста, которые предлагает учитывать Р. Пиккио, не создают однозначной классификации (в отличие от жанровых признаков), поскольку, оставаясь ориентированным на единый общий образец Св. Писания, текст может при этом соотноситься с несколькими частными образцами и в его истории актуальными могут становиться разные соотнесения. Равным образом и тематические ключи могут допускать разную интерпретацию, так что изменение функции может сопровождаться изменением интерпретации. История литературы образуется при этом не историей отдельных жанров, а в качестве своей основы историей рецепций отдельных текстов и, далее, обобщенной характеристикой рецептивных изменений, характеризующих разные периоды. Изменения рецепции предусматривают, естественно, смену классификационных характеристик текста. Так, Моление Даниила Заточника можно рассматривать как — исходно — игровой текст, возникший в среде княжеских скоморохов (Лихачев 1954b). Это, однако, никак не предопределяет последующего статуса этого текста[16]. С какого-

[16] Д. С. Лихачев весьма точно и проницательно указывает на те элементы поэтики Моления, которые могут быть связаны с игровой скоморошеской культурой. Вряд ли, однако, можно согласиться с его утверждением, что «в своем „Молении“ Даниил отразил стиль представителей народного юмора — скоморохов. Вот почему „Моление“ вызывало к себе такой активный интерес у русских читателей, все время дополнявших и переделывавших это произведение, но неизменно делавших это „в стиле“ самого „Моления“, безошибочно угадывавших его стиль, тип его юмора, бывшего у всех на виду,— юмора скоморошеского» (Лихачев 1954b, 118). Для XII—XIII вв. нет никаких оснований противопоставлять скоморохов,

то времени он явно начинает восприниматься не как памятник игровой книжной культуры, которая, видимо, уже в XIV—XV вв. выходит за рамки литературного канона, а в контексте сборников притч и изречений, выполняющих дидактическую функцию. На это указывают те случаи, когда Моление входит в один сборник с Пчелой (Семенов 1893, XIX), озаглавлено как Пчела (Колуччи и Данти 1977, 14, 129), является источником для флорилегиев типа расширенной Пчелы (Марти 1987, 130, 132; ср.: Сперанский 1904, 306—314). В последнем случае извлечения из Моления соседствуют с извлечениями из библейских книг. Ясно, что Моление соотносится в своей позднейшей рецепции с другими образцами (книгами библейских притч), нежели исходный текст, а тематические ключи этого памятника подвергаются переинтерпретации.

Хотя соотнесение с образцами выступает как важный инструмент описания древней восточнославянской словесности, оно вряд ли может быть положено в основу классификации текстов, поскольку во многих случаях образцов может быть несколько и остается неясным, какие из них были для пишущего сознательным ориентиром, а какие — лишь формировали автоматические навыки книжного письма. Ставя перед собой задачу реконструировать внутреннюю систематику, присущую текстам определенной эпохи, нужно исходить из тех параметров, которые характеризовали интенцию авторов этих текстов. Можно предполагать, что, создавая текст, автор (переводчик, компилятор, редактор) вполне отчетливо представлял себе, какое место он должен занять в литературной системе. Реконструкция этих представлений не всегда возможна из-за отсутствия необходимых данных, однако только такая реконструкция (а не извне наложенные схемы) аде-

Продолжение сноски

«которые развлекали народ и были подлинными представителями народного искусства» (Там же, 119), и княжеских скоморохов: наших скудных сведений о скоморошестве для этого явно недостаточно, и возникает опасение, что мы лишь играем термином «скоморошество», никак не определив его содержания; о «народном искусстве» XII—XIII вв. мы вообще никакими конкретными данными не располагаем. Стоит отметить в этой связи, что сам термин *скоморох* или *скомрах* «в течение столетий употреблялся исключительно в переводах с греческого» (Иванов 1992, 129), что может свидетельствовать и о генезисе данной культурной институции. Поэтому, в частности, вряд ли имеет смысл говорить о «стилистической» или культурной преемственности дополнений и редакций Моления по отношению к первоначальному тексту. История текста Моления как книжного памятника определенно указывает на его переосмысление.

кватно описывает синхронное состояние литературы, особенности ее устройства и специфику развития.

Материалом для реконструкции этого рода может служить рукописная традиция текстов, рассмотренная на всей совокупности дошедшего до нас рукописного материала. Опыт подобной реконструкции представляет собой недавняя монография Р. Марти (1989а); она охватывает лишь восточнославянский материал XI—XIV вв., однако на этом материале отрабатываются методы, значимые для всей истории текстов, не имеющих риторической организации. В основу классификации текстов (реконструкции имманентного членения литературы) кладется здесь характер их рукописной традиции, сочетаемость в рамках одной рукописи, источники, из которых почерпнуты тексты, и т. д. (Марти 1989а, 28—57). Такой подход не дает полностью адекватной картины[17], однако позволяет сделать ряд важных выводов об им-

[17] Анализ внутреннего членения литературы, основанный лишь на сохранившихся рукописях рассматриваемого периода, адекватен в той степени, в которой сохранившиеся рукописи являются репрезентативной выборкой рукописей, обращавшихся в этот период. Строго говоря, эта выборка безусловно не репрезентативна, и речь может идти лишь о том, насколько мы в состоянии представить себе существующие в ней лакуны и сделать соответствующие оговорки. Проводимое Р. Марти различие между «необходимыми» и «не необходимыми» рукописями (Марти 1989а, 76 сл.) при всей своей важности полной коррекции не дает. Лакуны могут возникать в силу технических обстоятельств, и в этом случае их нетрудно предусмотреть. Так, например, от древнейшего периода до нас не дошли буквари, хотя нет оснований сомневаться в том, что чтению обучались по складам и нужные для этого пособия существовали; косвенным свидетельством такого существования могут служить учебные берестяные грамоты (№№ 199, 201 — начало XIII в.) с записью складов (Арциховский и Борковский 1963, 17—23). Отсутствие букварей среди сохранившихся рукописей легко объяснить тем, что такие рукописи не могли не быть недолговечными из-за частого и интенсивного употребления (даже печатные буквари XVI—XVII вв. сохранились по большей части вне восточнославянской территории, вывезенные оттуда как диковинка; остававшиеся в употреблении зачитывались до полного исчезновения). Подобными же внешними обстоятельствами объясняется, например, тот факт, что богослужебные минеи, употреблявшиеся в течение месяца, сохранились значительно лучше (в большем количестве и от более раннего времени), нежели служебники, употреблявшиеся каждый день. Подобные технические факторы могут быть учтены, однако нет уверенности, что нерепрезентативность этим исчерпывается. Ряд текстов раннего времени (например, Слово о законе и благодати митрополита Илариона или Моление Даниила Заточника) известен лишь в относительно поздних рукописях, и это может указывать на ограниченный характер их рецепции. Если предполо-

манентных характеристиках литературной системы и особенностях ее функционирования. Существенно, что при таком подходе утрачивает свою роль противопоставление оригинальных и переводных произведений: и для тех, и для других место в литературном пространстве определяется характером их рецепции (для которой оригинальность не является существенным параметром); русское литературное развитие предстает при этом как история изменений в восприятии и функционировании текстов (а не как цепь из единичных актов создания оригинальных сочинений, занимающих периферийное место в литературной системе), а текстологическое изучение памятников получает преимущественную теоретическую значимость.

Сопоставление с риторически организованной византийской литературой позволяет увидеть специфические особенности восточнославянского литературного пространства. Там, где его членение не задается эксплицитно определенными литургическими функциями (типиконом), его внутренние границы оказываются размытыми и нетверды-

Продолжение сноски

жить, что для каких-то памятников рецепция была еще более ограниченной (например, для памятников западнославянского происхождения), их исчезновение из рукописной традиции представляется естественным. В этом случае, однако, мы имеем дело не со случайными утратами, которые не влияют на репрезентативность, а с устранением определенных пластов литературы, которая делает сомнительной адекватность выборки.

Формальный подход может быть, видимо, дополнен функциональным. Р. Марти справедливо замечает, что трудно установить «inwieweit die Funktion für den Textbenutzer eine Rolle spielte und inwieweit er die vorschiedenen Funktionen ebenso unterschied, wie wir das heute tun» (Марти 1989a, 44). Однако именно анализ рукописной традиции может показать, какой набор функций мыслился и использовался авторами и переписчиками текстов, и тем самым превратить функциональное членение из внешнего во внутреннее. Различная значимость функций, отражающаяся на числе и характере рукописей, содержащих связанные с ними тексты (один текст может, видимо, выполнять несколько функций), характеризует устройство литературы, а историческая динамика значимости отдельных функций является важным параметром литературной истории. При этом систематика функций может отчасти возместить ту неполноту материала, которая ограничивает возможности имманентного анализа рукописной традиции, поскольку прежде всего функция текста определяет, насколько широко он представлен в рукописной традиции и насколько устойчиво он в ней сохраняется (ср., например, явные отличия в этом отношении богослужебных текстов суточного круга, устойчивых в своем составе и бытовании, и, скажем, полемических трактатов, воспроизводимых лишь тогда, когда актуален конфликт, вызвавший полемику).

ми. Так, например, появление второй (пространной) редакции Пролога, составленной из синаксарных чтений и кратких поучений, совмещает в одно целое тексты разных типов (Бубнов 1973; Фет 1980). На русской почве разные по жанру византийские источники (менологий и сборники поучений) объединяются в составе одного памятника; происходит совмещение агиографического цикла с дидактическим материалом и вместе с тем переход текста, предназначенного для богослужебного употребления, в четий сборник; в Византии такое развитие было бы невозможным. Разнородные тексты оказываются совместимыми; исследование компиляций показывает, что тексты могут менять свои функции в зависимости от контекста, в который они поставлены; это означает, что жесткая связь между структурными параметрами текста и его функцией, которую в принципе задает жанровая система, отсутствует. Текст может менять свою функцию, не претерпевая никаких формальных изменений или подвергаясь лишь минимальным преобразованиям.

Эта картина указывает на принципиальное отличие древнерусской словесности от византийской в самом типе литературной системы. Совместимости разнородных текстов в древней Руси противостоит их несовместимость в Византии. В византийской литературе легко указать на эталон несовместимости—скажем, любовного романа и церковного поучения: они не могут совместиться в рамках одной компиляции, формальные характеристики двух этих жанров не совпадают и не оказывают влияния друг на друга. Можно думать, что оппозиция светской и духовной литературы выступает как своего рода генерирующее ядро расчлененности литературной системы, отсутствие этой оппозиции—как предпосылка нерасчлененности. Фундаментальные различия в устройстве литературных систем обусловливают и несходства в статусе каждого отдельного элемента, даже если с какой-то точки зрения они могут рассматриваться как тождественные (например, византийский текст и его славянский перевод). Одно лишь перечисление того, что было перенесено из Византии в восточнославянскую область (идет ли речь о текстах, или о содержащихся в них сведениях, или об иных явлениях культуры), ничего не говорит о том, как усваивались эти культурные заимствования и какую роль играли они в восточнославянской культурной деятельности. Определяющим является не факт заимствования, а характер рецепции, реконструкция которой и должна быть принципиальной задачей культурной истории древней Руси. В сфере литературы механизмы трансформации и реинтерпрета-

ции, составляющие существо рецепции, могут быть прослежены относительно более четко и подробно, поскольку рукописная традиция обнаруживает многочисленные свидетельства этих процессов и методы ее анализа относительно разработаны. В принципе, однако, аналогичные задачи должны решаться и для любых других феноменов культуры: церковных обрядов и канонов, икон, мощей, богослужебного пения, церковной архитектуры и т. д. Лишь реконструировав механизмы и результаты рецепции этих феноменов, мы сможем увидеть процесс формирования русской христианской культуры во всей его сложности, увидеть не процесс заимствования отдельных элементов, а столкновение разнородных культурных сознаний, конфликт которых и порождает в конечном счете новую культурную парадигму, принципиально не сводимую к своим исходным составляющим.

Литература

Абрахам 1962—*Abraham W.* Organizacja kościoła w Polsce do poiowy wieku XII. Poznań, 1962.

Арвейлер 965—*Ahrweiler H.* Sur la carrière de Photius avant son patriarcat // Byzantinische Zeitschrift. 1965. 58, 348—363.

Арсений 1882—1883—*Арсений (Иващенко)*, архим. Николай Мефонский, епископ XII в., и его сочинения // Христианское чтение. 1882. Ч. 2, 161—175, 495—515; 1883. Ч. 1, 11—36, 308—357.

Арсений 1897—*Арсений (Иващенко)*, еп. Два неизданных произведения Николая, еп. Мефонского. Новгород, 1897.

Архангельский 1884—*Архангельский А. С.* Любопытный памятник русской письменности XV века. СПб., 1884. (Памятники древней письменности и искусства, 50).

Арциховский и Борковский 1963—*Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956—1957 гг.). М., 1963.

Бек 1966—*Beck H.-G.* Bildung und Theologie im frühmittelalterichen Byzanz // Polychronion: Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag. Heidelberg, 1966, 69—81.

Бек 1971—*Beck H.-G.* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München, 1971.

Бек 1980—*Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Bd 1, Lieferung D1. Göttingen, 1980.

Бенеманский 1917—*Бенеманский М.* Закон градский. Значение его в русском праве. М., 1917.

Бирнбаум 1986—*Birnbaum H.* On the Slavic Share in Western Civilization: the Early Period. Some Definitional Considerations // Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986. Vol. 1, 43—53.

БЛДР, I—XX — Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева и др. Т. 1—20. СПб., 1997—2000 (продолжающееся издание).

Браунинг 1978 — *Browning R.* The Language of Byzantine Literature // The Past in Medieval and Modern Greek Culture / Ed. by S. Vryonis. Malibu (Calif.), 1978, 103—133. [Цит. по изд.: Браунинг 1989.]

Браунинг 1982 — *Browning R.* Greek Diglossia Yesterday and Today // International Journal of the Sociology of Language. 1982. 35, 49—68. [Цит. по изд.: Браунинг 1989.]

Браунинг 1989 — *Browning R.* History, Language and Literacy in the Byzantine World. Northampton, 1989.

Брейер 1941 — *Bréhier L.* L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance // Revue d'Histoire et de la Philosophie religieuses. 1941, 34—69.

Бубнов 1973 — *Бубнов Н. Ю.* Славяно-русские Прологи // Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1973. Вып. 1, 274—296.

Бугославский 1928 — *Бугославсъкий С.* Пам'ятки XI—XVIII вв. про князів Бориса та Гліба: (Розвідка та тексти). Київ, 1928. (Збірник Історично-філологічного відділу Всеукраїнської Академії наук, № 77).

Вавржинек 1978 — *Vavřínek V.* The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy // Beitrage zur byzantinischen Geschichte im 9—11. Jahrhunderts. Praha, 1978, 253—281.

Вавржинек 1982 — *Vavřínek V.* Vyznam byzantské misie na Velké Moravě pro christianizaci dalšich slovanských národů // Zeszyty naukowe wydzaiu humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. 1982. № 3. Slawistyka, 25—34.

Вирт 1976 — *Wirth P.* Die sprachliche Situation in dem umrissenen Zeitalter. Renaissance des Attizismus. Herausbildung der neugriechischen Volkssprache // XV Congrès international d'études byzantines. Rapports et co-rapports. Athènes, 1976.

Водов 1978 — *Vodoff W.* Remarques sur la valeur du terme «tsar» appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle // Oxford Slavonic Papers. New series. 1978. 11.

Гиппиус 1997 — *Гиппиус А. А.* Древнерусские летописи в зеркале западноевропейской анналистики // Славяне и немцы: Средние века — раннее Новое время: Сборник тезисов 16 конференции памяти В. Д. Королюка. М., 1997, 24—27.

Гуйар 1976 — *Gouillard J.* La religion des philosophes // Travaux et Mémoirs. 1976. 6, 305—324.

Дагрон 1969 — *Dagron J.* Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'État // Revue Historique. 1969. 241, fasc. 489, 23—56.

Дворник 1947 — *Dvornik F.* The Kiev State and its Relations with Western Europe // Transactions of the Royal Historical Society. Ser. 4. 29. London, 1947.

Дворник 1948 — *Dvornik F.* The Photian Schism. History and Legend. Cambridge, 1948.

Дворник 1954 — *Dvornik F.* Les Bénédictines et la christianisation de la Russie. 1054—1954 // L'église et les églises: Neuf siècles de douloureuse separation entre

l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin. Chevetogne, 1954.

Димитракопулос 1866—'Αρχιμ. 'Ανδρονικος Διμιτρακόπουλος. Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη. Τ. Α. 'Εν Λειψία, 1866.

Доброклонский 1913—*Доброклонский А. П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен студийский. Ч. 1. Его эпоха, жизнь и деятельность // Записки Имп. Новороссийского университета. Т. 113. Одесса, 1913.

Ейденаер 1968—*Eideneier H.* Zur Sprache des Michael Glykas // Byzantinische Zeitschrift. 1968. 1 (61), 5—9.

Еремин 1966—*Еремин И. П.* Литература Древней Руси. М.; Л., 1966.

Живов 1988—*Живов В. М.* История русского права как лингвосемиотическая проблема // Semiotics and the History of Culture: In Honor of Jurij Lotman. Columbus (Ohio), 1988, 46—128.

Живов 1992—*Живов В. М.* Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте // La cultura spirituale russa / Università di Trento; A cura di L. Magarotto e D. Rizzi. Trento, 1992, 71—125. (Dipartamento di storia della civiltà Europea. Testi e ricerche, № 11).

Живов 1993—*Живов В. М.* Богословие иконы в первый период иконоборческих споров // Православие и культура (Украинское православное братство святых Кирилла и Мефодия, Киев). 1993. № 2, 20—27.

Живов и Успенский 1984—*Живов В. М., Успенский Б. А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII вв. // Античность и культура в искусстве последующих веков: Материалы научной конференции / Гос. музей изобразительных искусств. М., 1984, 204—285.

Живов и Успенский 1987—*Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987, 47—153.

Зарубин 1932—Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам / Подгот. к печати Н. Н. Зарубин. Л., 1932. (Памятники древне-русской литературы. Вып. 3).

Зееманн 1987—*Seemann K.-D.* Zum Verhältnis von Narration und Gattung im slavischen Mittelalter // Gattung und Narration in den alteren slavischen Literaturen / Hrsg. K.-D. Seemann. Wiesbaden, 1987, 207—221.

Иванов 1992—*Ivanov S. A.* Slavic Jesters and the Byzantine Hippodrome // Dumbarton Oaks Papers. 1992. 46: Homo byzantinus. Papers in Honor of Alexander Kazhdan / Ed. by A. Cutler and S. Franklin, 129—132

Ингем 1973—*Ingham N. W.* The Sovereign as Martyr, East and West // Slavic and East European Journal. 1973. 17, 1—17.

Ингем 1984—*Ingham N. W.* The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages // Medieval Russian Culture / Ed. by H. Birnbaum and M. Flier. Berkeley; Los Angeles, 1984, 31—53. (California Slavic Studies, 12).

Иосиф Волоцкий 1855—*Иосиф Волоцкий.* Просветитель. Казань, 1855.

Истрин 1893—*Истрин В.* Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893.

Казакова 1960—*Казакова Н. А.* Вассиан Патрикееев и его сочинения. М.; Л., 1960.

Каждан 1964—*Каждан А. П.* Два новых византийских памятника XII столетия // Византийский временник. 1964. 24, 58—90.

Климент Охридский, I—III—*Климент Охридски.* Събрани съчинения. Т. 1—3. София, 1970—1973.

Колуччи и Данти 1977—Daniil Zatocnik. Slovo e molenie / Ed. critica a cura de M. Colucci e A. Danti. Firenze, 1977. (Studia historica et philologica. Sectio slavica 2).

Кравецкий 1991—*Кравецкий А. Г.* Из истории паремийного чтения Борису и Глебу // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991, 42—52.

Криарас 1967—*Kriaras E.* Diglossie des derniers siècles de Byzance: Naissance de la littérature néo-hellénique // Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies. Oxford, 5—10 September 1966. London; New York; Toronto, 1967, 283—299.

Лемерль 1971—*Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Paris, 1971.

Ленхофф 1984—*Lenhoff G.* Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters // The Russian Review. 1984. 43, 31—54.

Ленхофф 1989—*Lenhoff G.* The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus, 1989, 75—77.

Леонид, I—IV—*Леонид* (*Кавелин*), архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1893—1894.

Линд 1990—*Lind J. H.* The Martyria of Odense and a Twelfth-Century Russian Prayer: The Question of Bohemian Influence on Russian Religious Literature // The Slavonic and East European Review. 1990. 1 (68), 1—21.

Литаврин 1960—*Литаврин Г. Г.* Болгария и Византия в XI—XII вв. М., 1960.

Лихачев 1954a—*Лихачев Д. С.* Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI—XIII веков // Труды Отдела древнерусской литературы. 1954. 10, 87—90.

Лихачев 1954b—*Лихачев Д. С.* Социальные основы стиля «Моления» Даниила Заточника // Труды Отдела древнерусской литературы. 1954. 10, 106—119.

Лихачев 1973—*Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973.

Лихачев 1979—*Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979.

Любарский 1978—*Любарский Я. Н.* Михаил Пселл: Личность и творчество: К истории византийского предгуманизма. М., 1978.

Манго 1988/89—*Mango C.* The Tradition of Byzantine Chronography // Harvard Ukrainian Studies. 1988/1989. 12/13: Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine / Ed. by O. Pritsak and I. Ševčenko, 360—372.

Мареш 1970 — *Mareš F. V.* Die Anfänge des slavischen Schriftums und die kulturelle Selbständigkeit der Slaven // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1970. 16, 77—88.

Марти 1987 — *Marti R.* Gattung Florilegien // Gattung und Narration in den alteren slavischen Literaturen / Ed. K.-D. Seemann. Wiesbaden, 1987, 121—145.

Марти 1989a — *Marti R.* Handschrift — Text — Textgruppe — Literatur. Untersuchungen zur inneren Gliederung der frühen Literatur aus dem ostslavischen Sprachbereich in den Handschriften des 11. bis 14. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1989. (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin, Bd 68).

Марти 1989b — *Marti R.* Slavia orthodoxa als literar- und sprachkritischer Begriff // Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia. Vol. 1. Studies on the Slavo-Byzantine and West European Middle Ages: In memoriam Ivan Dujcev. Sofia, 1989, 193—200.

Мейендорф 1959 — *Meyendorff J.* Intoduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. (Patristica sorboniensia, 3).

Мейендорф 1990 — *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990.

Мещерский 1958 — *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.

Милютенко 1996 — *Милютенко Н. И.* Владимирский великокняжеский свод 1205 года (Радзивиловская летопись) // Труды Отдела древнерусской литературы. 1996. 49, 36—58.

Михель 1954 — *Michel A.* Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054 // L'église et les églises. Chevetogne, 1954, 351—440.

Моравчик 1970 — *Moravcsik G.* Byzantium and the Magyars. Budapest, 1970.

Неволин 1847 — *Неволин К. А.* О пространстве Церковного суда в России до Петра Великого // Журнал Министерства народного просвещения. 1847. 55, июль—август, 1—23, 75—151.

Никольский 1892 — *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892.

Оболенский 1974 — *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500—1453. London, 1974.

Павлов 1878 — *Павлов А.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.

Пападимитриу 1902 — *Пападимитриу С. Д.* Иоанн II, митрополит Киевский, и Феодор Продром (Χρῖστος, καὶ Φεόδωρος Πρόδρομος) // Летописи историко-филологического общества при Имп. Новороссийском университете. 1902. 10, VII, 1—54.

Пападопулос-Керамевс 1909 — Varia graeca sacra. Сборник греческих неизданных богословских текстов IV—XV веков / Изд. А. Пападопулос-Керамевс; С предисловием и указателем // Записки историко-филологического факультета Имп. Санкт-Петербургского ун-та. Ч. 95. СПб., 1909.

PG, I—CLXVI — Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J. P. Migne. Vol. 1—166. Paris, 1857—1866.

Пигулевская 1960 — *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая школа // Палестинский сборник. Вып. 15 (78). История и филология стран Ближнего Востока. М.; Л., 1960, 130—140.

Пиккио 1973 — *Picchio R.* Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Vol. 2. The Hague, 1973, 439—467.

Пиккио 1977 — *Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // Slavica Hierosolymitana. 1977. 1, 1—31.

PL, I—CCXXI — Patrologiae cursus completus. Series latina / Accurante J. P. Migne. Vol. 1—221. Paris, 1865—1891.

Подскальский 1982 — *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237). München, 1982.

Попов 1875 — *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV вв.). М., 1875.

Пресняков 1993 — *Пресняков А. Е.* Княжое право в Древней Руси: Очерки по истории X—XII столетий. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993.

ПСРЛ, I—XLI — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографической комиссией. Т. 1—41. СПб.; М., 1841—1995.

Ревелли 1993 — *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb = Литературные Памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993.

Семенов 1893 — *Семенов В.* Древняя русская пчела по пергаменному списку // Сб. отд. рус. яз. и словесности. СПб., 1893. Т. 54, № 4.

Скабалланович 1884 — *Скабалланович Н.* Византийская наука и школы в XI веке // Христианское чтение. 1884. Март-апрель, 344—369; Май-июнь, 730—770.

Соболева 1975 — *Соболева Л. С.* Паремийные чтения Борису и Глебу // Вопросы истории книжной культуры: Сб. науч. трудов. Вып. 19. Новосибирск, 1975, 104—123.

Соболевский 1910 — *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сб. отд. рус. яз. и словесности. СПб., 1910. Т. 88.

Сперанский 1904 — *Сперанский М. Н.* Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. Исследование и тексты. М., 1904.

Спитерис 1979 — *Spiteris J.* La critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII. Roma 1979. (Orientalia Christiana Analecta, 208).

Суворов 1888 — *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888.

Суворов 1893 — *Суворов Н. С.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893.

Сухомлинов 1908 — *Сухомлинов М. И.* Исследования по древней русской литературе // Сб. отд. рус. яз. и словесности. СПб., 1908. Т. 85. № 1.

Томсон 1978 — *Thomson Fr. J.* The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture // Belgian Contributions to the 8th International Congress of Slavists. Zagreb, Ljubljana, September 1978. Slavica Gandensia. 1978. 5, 107—139.

Томсон 1993—*Thomson Fr. J.* The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy. The Cause of Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages / Ed. by B. Gasparov and O. Raevsky-Hughes. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1993, 181—182. (California Slavic Studies, 16).

Трубецкой 1973—*Trubetzkoy N. S.* Vorlesungen über die altrussische Literatur. Firenze, 1973. (Studia historica et philologica. Sectio slavica, 1).

Успенский 1987—*Успенский Б. А.* История русского литературного языка XI—XVII вв. München, 1987.

Успенский сборник 1971—Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971.

Федотов 1975—*Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind. 1: Kievan Christianity. The 10th to 13th Centuries. Belmont, 1975.

Федотов 1990—*Федотов Г.* Святые Древней Руси. М., 1990.

Фет 1980—*Фет Е. А.* Новые факты в истории древнерусского Пролога // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980, 53—70.

Флоря 1978—*Florja B. N.* Václavská legenda a Borisovsko-Glebovský kult (shody a rozdíly) // Československý časopis historický. 1978. 26, 83—96.

Флоря 1985—*Флоря Б. Н.* Сказание о преложении книг на славянский язык. Источники, время и место написания // Byzantinoslavica. 1985. 46, fasc. 1, 121—130.

Флоря 1992—*Флоря Б. Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992.

Франклин 1983—*Franklin S.* The Empire of *Rhomaioi* as Viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations // Byzantion. 1983. 53, fasc. 2, 507—537.

Франклин 1986—*Franklin S.* The Reception of Byzantine Culture by the Slavs // The Seventeenth International Byzantine Congress: Major Papers. New Rochelle; New York, 1986, 381—397.

Хойси 1936—*Heussi R.* Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936.

Хольтцманн 1928—*Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089 // Byzantinische Zeitschrift. 1928. 28, 38—67.

Чельцов 1879—*Чельцов М.* Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI—XII веках: Опыт исторического исследования. СПб., 1879.

Чижевский 1954—*Čizevskij D.* On the Question of Genres in Old Russian Literature // Harvard Slavic Studies. 1954. 2, 105—115.

Шайтан 1927—*Шайтан М. Э.* Германия и Киев в XI в. // Летопись занятий постоянной историко-археографической комиссии (за 1926 год), 1 (34). Л., 1927, 3—26.

Шахматов 1916—[*Шахматов А. А.*]. Повесть временных лет. Т. 1. Вводная часть, текст, примечания. Пг., 1916.

Шевченко 1981—*Ševčenko I.* Levels of Style in Byzantine Prose // XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Wien, 4.—9. Oktober 1981: Akten. 1 (1). Wien, 1981, 289—312. (Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 31 (1)).

Шевченко 1991 — *Ševčenko I.* Byzantium and the Slavs in Letters and Culture. Cambridge (Mass); Napoli, 1991.

Шляпкин 1884 — *Шляпкин И. А.* Любопытный памятник русской письменности XV века... // Журнал Министерства народного просвещения. 1884. Ч. 236, декабрь, 267—269.

Шмидт и Зееманн 1987 — *Schmidt W.-H., Seemann K.-D.* Erzählen in den älteren slavischen Literaturen // Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen / Ed. K.-D. Seemann. Wiesbaden, 1987, 1—25.

Щапов 1972 — *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972.

Ягодич 1957—1958 — *Jagoditsch R.* Zum Begriff der «Gattungen» in der altrussischen Literatur // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1957—1958. 6, 113—137.

Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте

Сказание о русской грамоте представляет собою одно из тех периферийных (малых) произведений славянской письменности, интерпретация которых имеет тем не менее существенное значение для решения ряда важнейших проблем славянской литературной и культурной истории. В этом памятнике содержится краткий рассказ о происхождении славянской грамоты и славянской письменности и о ее древнейших судьбах. От того, как определяется место этого текста среди других произведений аналогичного содержания, зависит отношение к содержащимся в нем сведениям, его датировка и реконструкция тех исторических условий, которые вызвали его появление. Вопрос об этом памятнике много раз затрагивался в литературе, однако решался он обычно как вторичный, в контексте обсуждения более общих проблем или более значительных памятников. Сказание заслуживает, однако, специального внимания.

1. Рукописная традиция

Текст Сказания публиковался неоднократно по разным спискам (см. литературу; Добровский 1825, 118—119; Востоков 1842, 758; Бодянский 1855, 91—111; Бодянский 1863, 31—32; Беловский 1864; Леонид 1887, 20; Ягич 1896, 20—22; Франко 1896, LXII—LXIII; Лавров 1911, 149; Лавров 1930, 36—37; Климент Охридский, III, 58—59), сводная публикация по шести спискам была сделана В. Ф. Марешем (Мареш 1963).

Рукописная традиция Сказания является, однако, значительно более обширной (ср., в частности: Никольский 1902, 102: Иларий и Арсений, II, 225—226: Лавров 1930, XLIV; Щапов 1959, 20), в настоящее время можно указать на пятнадцать списков этого памятника, и дальнейшие разыскания несомненно увеличат это число[1]. Привлечение но-

---

[1] Приношу глубокую благодарность А. А. Турилову, сообщившему мне ряд ценных библиографических и археографических данных, в частности указавшему мне на некоторые из упомянутых ниже рукописей.

вых списков позволяет иначе, чем В. Ф. Мареш, взглянуть на историю текста Сказания и реконструировать архетип. В приложении к настоящей статье я даю такой реконструированный текст с указанием основных вариантов, и именно этот текст используется в дальнейшем в работе[2].

В разных списках Сказание представлено в разном объеме, и наблюдения над составом текста могут служить одним из главных обоснований для реконструкции его истории. В большинстве списков Сказание начинается со слов об успении св. Константина-Кирилла, «учителя словенску языку». Заглавная фраза сообщает о преставлении святого 14 февраля 869 г. (в некоторых списках дата искажена) и о том, что тело его было положено в церкви св. Климента в Риме. В некоторых списках эта фраза отсутствует (см. ниже).

Затем речь идет о происхождении «русской» грамоты. Говорится, что «рускыи языкъ ниоткуду же прия вѣры сея святыя и грамота руская никымъ же явлена, нъ токмо самѣмь Богомь вседержителемь, Отцемь и Сыномь и Святымь Духомь. Володимеру Духъ Святыи вдохнул вѣру прияти, а крещение от грекъ и прочии нарядъ церковныи. А грамота руская явилася Богомь дана въ Корсуни русину, от неяже научися философъ Костянтинъ, и оттуду сложивъ и написавъ книгы рускимь языкомь». Сообщается, что «русин», который был учителем св. Кирилла, был первым христианином из русского народа, жил «постомь и доброю дѣтелью», в уединении, и никто не знал, откуда он.

Далее речь идет о Моравской миссии св. Константина-Кирилла, о том, что его послал царь Михаил, что в этой миссии он «научи мораву и ляхы и чехы и прочия языки» и утвердил среди них «вѣру правовѣрную». Затем сообщается, что просветитель славян отправился в Рим, там разболелся, принял монашество и скончался. Далее следует пассаж о позднейших судьбах славянской книжности у западных славян: «Потомъ же многомъ лѣтомъ минувшемъ пришедъ Въитѣхъ въ мораву и въ чехы и въ ляхы, раздруши вѣру правую и рускую грамоту отверже, а латинску вѣру и грамоту постави и правыя вѣры иконы пож’же, а епископы и попы изъсѣче, а другия разгна. И иде въ проускую землю, хотя и тѣхъ въ вѣру привести, и тамо убиенъ бысть Въитѣхъ латинскыи пискупъ».

---

[2] Поскольку далее используется реконструированный текст, а не конкретные списки, я при цитировании существенно упрощаю орфографию, имея в виду, что читатель может воспользоваться приложением. Орфография сохраняется при цитировании отдельных рукописей.

Как полагает В. Ф. Мареш (Мареш 1963), основной текст Сказания на этом завершается, и эта точка зрения представляется мне убедительной. Далее в ряде рукописей (редакции А и В, см. ниже) следует рассказ о св. Владимире, о том, что он принес из Корсуни «вѣру и крещение, и грамоту и книги обретены, Евангелие и Псалтырь, и попы и климентовы мощи и вся сосуды церковныя, и иконы и крест». При этом Владимир сопоставляется с Моисеем и говорится, что он был «вторыи Костянтинъ въ рускои земли». Завершается эта часть молитвенным обращением к святым царям Константину и Владимиру.

Есть основания думать, что соединение двух фрагментов (основного фрагмента и фрагмента о Владимире) имеет позднейший характер. Текстологический анализ показывает вместе с тем, что это соединение предшествовало включению объединенного текста в хронографическую Палею (наиболее ранний список — Хронограф 1494 г.). Terminus ante quem для объединенного текста устанавливается на том основании, что второй фрагмент (т. е. объединенный текст) послужил источником для жития св. Владимира, список которого содержался в Мусин-Пушкинском сборнике 1414 г. (Никольский 1902, 103—106; ср.: Шахматов 1908, 1039—1040; Бугославский 1925, 121; текст жития Владимира см.: Зимин 1963; ср.: Срезневский 1893). Формирование объединенного текста и его использование в Житии разделено каким-то количеством промежуточных списков, что позволяет датировать возникновение объединенного текста временем не позднее середины XIV в.

В большинстве списков Сказание начинается словами о смерти св. Константина-Кирилла в Риме. Эти слова побуждают рассматривать его как чтение на память успения св. Кирилла. Трудно, однако, думать, что Сказание было создано именно как такое чтение. В чтении на память апостола славян были бы совершенно неуместны и фразы о том, что русский народ получил веру и грамоту непосредственно от Бога, а Владимир был научен Св. Духом принять крещение от греков, и отрывок о св. Войтехе. Невозможно вместе с тем рассматривать эти неподходящие части текста как позднейшие дополнения — трудно вообразить, при каких обстоятельствах в рассказ, описывающий жизнь св. Кирилла и посвященный его памяти, могли бы быть внесены вовсе посторонние для этой темы сведения. Более правдоподобно, что Сказание первоначально было создано в ином качестве и приспособлено к функции чтения лишь позднее.

Рассмотрение состава Сказания позволяет выделить четыре основных редакции текста. В качестве параметров такого выделения выступают следующие признаки: наличие/отсутствие заглавной фразы о

представлении св. Кирилла, объединение/отсутствие объединения Сказания с фрагментом о св. Владимире, полный/редуцированный в конечной части текст молитвы, обращенной к святым цесарям Константину и Владимиру (для «объединенного» текста).

Редакция A («Палейная»). Наличествует заглавная фраза о преставлении св. Кирилла, имеется фрагмент о св. Владимире, текст молитвы редуцирован в конечной части. Редакция представлена списками: A1 — Палея XVII в. из собрания РГБ (Р 456 — ср.: Востоков 1842, 758), A2 — Креховская Палея XV—XVI вв. (Кр. П.— Франко 1896), A3 — Псковская Палея 1494 г. из собрания РГБ, Рум. 453 (П 1494 — Добровский 1825, 118—119), A4 — Псковская Палея 1517 г. из собрания РГБ, Унд. 719 (П 1517). Протограф этой редакции послужил источником для жития св. Владимира.

Редакция B. Наличествует заглавная фраза о преставлении св. Кирилла, имеется фрагмент о св. Владимире, текст молитвы не редуцирован в конечной части. Редакция представлена списками: B1 — сборник из собрания БАН, Арханг. Д 24 (БАН — Климент Охридский, III, 58—59), B2 — сборник XVII в. из собрания ГИМ, Син. 354 (Син.— Ягич 1896, 20—22). К этой же редакции по характеру вариантов должен быть отнесен и сборник последней четверти XVI в. из собрания РГБ, ф. 152, № 8 (Лук.— ср.: Щапов 1959, 20), в котором подверглись сокращению отрывок о св. Войтехе и фрагмент о св. Владимире. Особая близость этого списка к тексту Син. побуждает выделить их в отдельную группу (E).

Редакция C. Наличествует заглавная фраза о преставлении св. Кирилла, отсутствует фрагмент о св. Владимире. Редакция представлена списками: C1 — сборник второй четверти XVI в. из собрания РГБ, ф. 218, № 1132 (РГБ — в этом списке подвергся сокращению фрагмент о св. Войтехе), C2 — сборник 1698 г. из собрания Пушкинского Дома I 114. 143 (F 3n) (Пуш.— Мареш 1963).

Редакция D. Отсутствует заглавная фраза о преставлении св. Кирилла, отсутствует фрагмент о св. Владимире. Редакция представлена списками: D1 — сборник конца XV — начала XVI в. из собрания Архангельской духовной семинарии (Арх.— копия: РГБ, ф. 36, папка 2, ед. хр. 11), D2 — сборник последней четверти XV в. из собрания РГБ, МДА 19 (МДА — Бодянский 1863, 31—32: Леонид 1887, 20), D3 — богослужебный сборник начала XVI в. из собрания РГБ, Троицк. 647 (Тр.— ср.: Иларий и Арсений, II, 225—226)[3].

---

[3] С тремя рукописями, содержащими Сказание, я при подготовке настоящей статьи ознакомиться не смог. Это Палея из Погодинского собрания (ГПБ. По-

Анализ вариантных чтений в общем подтверждает предложенное выше распределение списков. Во всяком случае, он позволяет выделить как обособленные группы редакции A и D, а также группу E (Син. и Лук.). Что касается редакций B и C, то они не выделяются с такой же четкостью. Для редакции C это, видимо, обусловлено тем, что оба списка, представляющие данную редакцию, обладают существенными дефектами: в списке РГБ отсутствует завершающая часть Сказания, список Пуш. характеризуется множеством свойственных лишь ему инноваций (искажений), и это не позволяет реконструировать архетип редакции. Аналогичные соображения распространяются и на редакцию B[4].

Продолжение сноски

год. 1435, л. 441—445), сборник XVI в. из собрания МГА МИД (РГАДА, ф. 181. №478/958—ср.: Никольский 1902, 102) и сборник второй половины XVI в. из Хлудовского собрания (ГИМ, Хлуд. 147—ср.: Лавров 1930, XLIV).

[4] Остановлюсь еще на некоторых параметрах кодикологического характера. Наиболее частым конвоем Сказания является ряд статей, связанных с Кириллом Философом: статья о создании славянской грамоты (нач.: В лѣто ҂sтг. Костянтин Философ нарицаемый Кирил сотворил грамоту словенским языком г҃лемую литицу), Азбучная молитва (нач.: Сице рече ст҃ыи Кирил. Аз словом сим молю ся Богу), Беседа Философа (нач.: Потом же мало лѣт мину, кр҃щена бысть земля руска). В сочетании с этими статьями Сказание встречается во всех палейных списках (ср.: Куев 1969, 293), а также в списках БАН и РГБ; таким образом, в данном контексте Сказание представлено в трех редакциях (A, B, C). В принципе, это позволяет предположить, что данные тексты образуют единую совокупность в достаточно ранний период, ранее того времени, когда возникает «объединенная» редакция Сказания (архетип редакций A и B).

В двух списках редакции B (Син. и Лук.), а также в списке из Хлудовского собрания наше Сказание помещено непосредственно вслед за Сказанием черноризца Храбра. Если принимать высказанную выше гипотезу о достаточно раннем соединении нашего Сказания с указанными выше статьями «кирилловского» цикла, то его сочетание со статьей Храбра следует рассматривать как позднейшее; Сказание при этом было извлечено из описанной выше совокупности памятников и присоединено к трактату Храбра как произведение, содержащее дополнительные сведения о происхождении славянской письменности и ее дальнейших судьбах у восточных и западных славян.

Списки редакции D имеют иное окружение. В двух списках (Арх. и МДА) Сказание помещено сразу же вслед за Пространным житием Кирилла, в одном (Тр.)—в окружении богослужебных текстов, не имеющих отношения ни к кирилло-мефодиевой, ни к свято-владимирской проблематике. В последний сборник Сказание попадает, видимо, случайно, тогда как соединение его с Житием Кирилла скорее всего является неслучайным. Как бы то ни было, само обособление спи-

Итак, текст Сказания имеет достаточно развернутую историю, причем основные ее моменты приходятся на время до XV в. Хотя четкие хронологические указания здесь отсутствуют, наиболее правдоподобным кажется достаточно древнее происхождение памятника (по крайней мере, до середины XIV в.). На это указывают и отдельные черты языка. Хотя во всех списках в той или иной степени отразилась новая орфография, сформировавшаяся в результате второго южнославянского влияния, такие формы, как *преже* (не *прежде*), *Володимеръ* (не *Владимеръ*), сохранившиеся в списках разных редакций, указывают на то, что памятник был создан до второго южнославянского влияния. На архаичность текста указывают и многочисленные нечленные формы прилагательных (ср. особо дат. мн. *многомъ*), и местоимение *тъ*, сохраненное в ряде списков, и союз *нъ* (Арх.)[5]. Вывод об относительной древности памятника существен, как будет видно из дальнейшего, и для его исторической интерпретации.

2. Сказание в интерпретации А. А. Шахматова и Н. К. Никольского

В основной части Сказания рассказывается, как уже говорилось, о происхождении славянской грамоты, «обретение» которой связывается с пребыванием св. Кирилла в Корсуни, о Моравской миссии, в результате которой славянская грамота и правая вера были восприняты мораванами, ляхами, чехами и многими другими народами, о кончине св. Кирилла в Риме и о дальнейшей судьбе славянской грамоты у тех же западных славян (мораван, ляхов и чехов) — об изничтожении плодов деятельности св. Кирилла латинянином Войтехом. Как бы мы ни рассматривали источники этого памятника (см. ниже), очевидно, что специальное внимание уделяется здесь западным славянам, при-

Продолжение сноски

сков группы D как особой редакции носит, очевидно, достаточно архаический характер.

[5] Ср. замечание А. И. Соболевского: «В заключение замечание о языке полной Палеи. Те места ее текста, которые можно считать принадлежащими ее составителю, имеют в себе такие формы, слова и обороты, которые для автора XIV—XV веков почти невероятны. Не распространяясь об этом, мы приведем лишь одну фразу из рассказа об изобретении славянской азбуки русином в Корсуне: «тъ единъ отъ руска языка явися преже крестьяный и не вѣдомь никимъже, откуду есть былъ» (Соболевский 1906, 431).

чем события их истории рассматриваются с точки зрения адепта православия.

Соответственно, вопрос об интерпретации Сказания входит в проблематику западнославянско-русских религиозно-литературных связей. Соотнося Сказание с притоком на Русь церковнославянской литературы западнославянского (прежде всего чешского) происхождения, исследователи рассматривали в этом контексте и наш памятник (ср.: Соболевский 1906, 428; Соболевский 1910, 108—109; Флоровский 1935, 147—150; и т. д.). От того, какое место отводилось ему в этом контексте, зависело решение многих принципиальных вопросов.

Так, в частности, А. А. Шахматов считал, что Сказание являлось частью не дошедшего до нас западнославянского исторического сочинения; другие части этого же сочинения отразились в Повести временных лет в начальном фрагменте о расселении славянских народов и в Сказании о преложении книг под 898 г. (Шахматов 1908а, 179—180, 187—188; Шахматов 1940, 86—87). Данная вставка в Повести временных лет была сделана, согласно А. А. Шахматову, Сильвестром в 1116 г. Рассмотрение нашего Сказания как части более крупного памятника западнославянского происхождения давало основания и для его датировки, и для оценки сообщающихся в нем сведений, и для реконструкции того историко-культурного контекста, в котором он является на русской почве. Верхний предел задается использованием памятника редактором русского летописного свода и тем обстоятельством, что у западных славян (чехов) такое сочинение не могло быть создано позднее 1096—1097 гг., когда подверглась разгрому славянская традиция в Сазавском монастыре. Вместе с тем этот памятник не мог возникнуть ранее 1030-х годов, когда в результате деятельности св. Прокопа (основание Сазавского монастыря) в Чехии вновь развивается церковнославянская словесность (после разорения, учиненного, согласно нашему Сказанию, св. Войтехом).

При таком построении к указанному периоду (1030—1090-е гг.) оказывается отнесенной и та «славянофильская» идеология, которая выразилась в Сказании о преложении книг и вводных словах Повести временных лет. Какие именно моменты могли вызвать к жизни данную идеологию в этот период, А. А. Шахматов не объясняет. Ее развитие было бы естественно связывать с распространением христианской миссии у славян, т. е. в конечном счете с разрастанием кирилло-мефодиевской традиции. На этом пути, однако, стоит «разорение» при Войтехе, и остается совершенно неясным, что могло способствовать появ-

лению или восстановлению данной идеологии в XI в. (на фоне, в частности, достаточно сложных отношений между Чехией и Польшей). В результате русско-западнославянские религиозные и литературные связи оказываются кратковременным эпизодом (середины и второй половины XI в.), имеющим лишь второстепенное значение как для истории западнославянского, так и для истории восточнославянского христианства.

Одним из частных следствий данного построения должно стать и отрицание подлинности Легенды Кристиана (ср.: Кралик 1963, 184—188). Поскольку труд Кристиана посвящен св. Войтеху, а сам Кристиан выступает как его родственник и единомышленник, свидетельство нашего Сказания вступает в противоречие с подлинностью Легенды: похвала славянской книжности, содержащаяся в Легенде, не могла возникнуть в период, когда эта книжность уничтожалась, и быть посвящена ее главному гонителю. Отрицание подлинности Кристиановой Легенды уничтожает еще одно звено, которое могло бы связывать кирилло-мефодиевскую традицию с идеологией славянского христианского единства, обнаруживающейся в выделенных Шахматовым фрагментах Повести временных лет.

Как можно видеть, принципиальное значение имеет сообщение о св. Войтехе. Именно доверие к этому сообщению является ключевым моментом в реконструкции западнославянско-русских связей, в установлении исторического контекста выразившейся в соответствующих литературных памятниках идеологии. Эта реконструкция предопределяет, в свою очередь, и интерпретацию Сказания о русской грамоте, и его датировку. Так обстоит дело у Шахматова. Та же взаимосвязь, хотя и с другими выводами, имеет место и в построении Н. К. Никольского.

Так же, как и А. А. Шахматов, Н. К. Никольский рассматривает обсуждавшиеся выше фрагменты Повести временных лет как остатки исторического сочинения западнославянского происхождения. Поскольку он, основываясь на Сказании о русской грамоте, рассматривает период конца X—начала XI в. как время гибели славянской книжности, он относит источник вставок в Повесть временных лет ко времени до Войтеха. Отсюда и возникает его фантастическая гипотеза о поляно-русском летописании, которое взаимодействовало с западнославянским и позднее отразилось в Повести временных лет. Интенсивное русско-западнославянское взаимодействие приходится при такой концепции на X в., тогда как «после Адальберта Войтеха (ум. в 997 г.) западное

славянство перестало быть с нею (с поляно-русью.—*В. Ж.*) единоверным и вскоре заменило славянскую грамоту латинской» (Никольский 1930, 48). Сказание о русской грамоте отрывается при таком построении от источника Повести временных лет, и Никольский относит его к концу XI—XII в. (Там же, 79—82, ср. еще ниже). В рамках данной концепции славянофильская идеология фрагментов Повести временных лет получает естественную связь с кирилло-мефодиевской традицией (Там же, 12—18); вместе с тем не менее естественные связи этой идеологии с позднейшим религиозно-литературным взаимодействием западных славян и Руси оказываются разорванными, хотя, казалось бы, именно на этой основе следовало бы объяснять переход культа свв. Вячеслава и Людмилы в Россию, а свв. Бориса и Глеба—к западным славянам[6].

3. Св. Войтех и кирилло-мефодиевская традиция

Как можно видеть, и построение Шахматова, и построение Никольского страдают тем недостатком, что они расчленяют историю западнославянско-русских религиозно-литературных связей на две части, естественная связь между которыми оказывается утерянной. Это приводит к ряду неясностей в вопросе о появлении и преемственности той идеологии славянского христианского единства, которая отразилась в чешских (например, Легенда Кристиана) и в русских (фрагменты Повести временных лет) памятниках. Единственным основанием для такого разрыва служит сообщение Сказания о русской грамоте о св. Войтехе. Уже одно это заставляет усомниться в достоверности данного сообщения.

[6] У Н. К. Никольского, равно как и у ряда других авторов, оказываются смешанными три в корне различных аспекта, существенных для истории христианства у славян: представление о единстве веры, общность юрисдикции и общность церковного (литургического) языка. Говоря о разрыве западного славянства с Русью «после Адальберта Войтеха», Н. К. Никольский не уточняет, что именно произошло в каждом из этих аспектов. Понятно, что единства юрисдикции не было и до этого, единство же веры сохранялось в принципе до 1054 г. (без особых доказательств нельзя предполагать, что представление об этом единстве перестало быть актуальным для славян еще до официального разрыва). Что касается церковнославянского как литургического языка, то и здесь категорическое утверждение Н. К. Никольского нуждается по крайней мере в оговорке о церковнославянской традиции в Сазавском монастыре.

Между тем со времени Шахматова и Никольского появилось много работ, в которых даются совсем иные оценки славянской книжности у западных славян и, в частности, места св. Войтеха в ее истории (ср., например: Дворник 1933; Дворник 1954; Дворник 1970; Халоупецкий 1934; Халоупецкий 1950; Вашица 1940; Холинка 1947; Вейнгарт 1949; Якобсон 1954; Флоровский 1958; Кралик 1963; Вечерка 1963 и др.). Эти исследования показали, что св. Войтех никоим образом не был разорителем славянской книжности. Нет оснований думать, что во время его правления был какой-либо перерыв в развитии славянской традиции. Напротив, представляется вероятным, что эта традиция приобрела в данный период новый центр в основанном св. Войтехом Бжевновском монастыре. В этом контексте находит себе естественное объяснение и предание, связывающее с именем св. Войтеха авторство древнейших западнославянских духовных песнопений, носящих отпечаток кирилло-мефодиевской традиции,—чешского «Hospodine pomiluj ny» и польского «Bogurodzica» (Дворник 1954, 337—338; Гавранек 1956; Кралик 1963, 188; Рацек 1965; ср.: Кралик 1968, 70—87; ср. обзор литературы, относящейся к польской церковнославянской традиции: Кумор 1982; см. еще: Стендер-Петерсен 1964).

Неадекватное понимание судеб кирилло-мефодиевской традиции у западных славян было в значительной степени обусловлено предвзятыми представлениями о характере византийской, латинской и славянской духовности в IX—X вв. Эти представления, согласно которым в Византии безоговорочно принимали литургическое разноязычие, а Рим настаивал на универсальности латыни, допуская славянский лишь для временного использования в миссионерских целях (как «lingua d'apostolato», по формулировке Р. Пиккио — Пиккио 1983); согласно которым обряд (греческий или латинский) был непосредственно связан с юрисдикцией, а литургический язык существенно зависел от обряда,—эти представления в определенной мере анахронистичны (ср. заслуживающую внимания ревизию этих взглядов в работах В. Вавржинка: Вавржинек 1963; Вавржинек 1978). Восприятие этих отношений как не допускающей отклонения схемы отражает то положение, которое сложилось после разделения церквей в 1054 г., после григорианской литургической реформы, после утверждения православия в славянских землях как равноправного партнера православия византийского, после Тридентского собора и т. д. Для периода же конца IX — начала XI в. эти представления требуют весьма существенных оговорок, поскольку, например, они никак не могут быть согласованы с по-

литикой Renovatio Romani Imperii, проводившейся Оттоном III и папой Сильвестром II и испытавшей значительное влияние византийских культурно-политических моделей, равно как и со многими традициями, на которые эта политика опиралась (развитие славянской литургии именно в рамках римской юрисдикции, взаимодействие римской духовности X в. с духовностью греческих монастырей Южной Италии и т. д.). В этих условиях церковная политика Рима может достаточно сильно расходиться с устремлениями немецких кафедр, рассчитывавших на восточную экспансию.

На фоне этого сложного сплетения идей и традиций и должны реконструироваться церковно-политические взгляды св. Войтеха. Характеристика его как «представителя немецко-латинского религиозно-церковного сознания» (Флоровский 1935, 148) представляется явной несообразностью — у нас нет никаких оснований для того, чтобы приписать ему экспансионизм, свойственный определенной части немецкого духовенства[7]. Церковно-политические убеждения св. Войтеха ни в каких источниках не декларируются, поэтому для реконструкции его взглядов основанием могут быть лишь значимые моменты его биографии — те моменты, которые так или иначе указывают на его духовную и культурно-политическую ориентацию. Это особенно важно, по-

[7] Таким основанием, конечно, не может быть его обучение в епископской школе в Магдебурге или его связь с Адальбертом Магдебургским или Детмаром, первым епископом Праги. Радикальный немецко-латинский экспансионизм не был свойствен ни одному из этих деятелей, и, видимо, можно согласиться с А. П. Власто в том, что образование св. Войтеха в Магдебурге «не создало у него сильной немецко-латинской направленности» (Власто 1970, 102). Его назначение в Прагу в качестве потенциального преемника Детмара в результате соглашения между Болеславом и Оттоном II было вызвано чисто политическими причинами (епископ из рода Славников как гарантия против усиления власти князя Пржемысловича) и не имело отношения к его церковно-религиозной ориентации. В этом плане и представляется необоснованным убеждение в том, что «Войтех был несомненно представителем немецко-латинского религиозно-церковного сознания, а славянская религиозная традиция не встречала с его стороны ни признания, ни снисхождения, в основании его напряженных отношений с пражской средою лежал, по-видимому, как религиозно-моральный... так и церковно-национальный момент» (Флоровский 1935, 148). В этой характеристике явно сказывается то давление позднейших представлений о православии и католичестве, о котором было сказано выше. Показательно, что в более поздней работе А. В. Флоровский смотрит на св. Войтеха существенно иным образом (Флоровский 1958, 226—227), однако сформировавшиеся ранее предубеждения продолжают влиять на его концепцию (см. ниже).

скольку именно с деятельностью св. Войтеха связан существенный этап развития западного христианства в Средней Европе (в частности, создание епархий римской юрисдикции в Польше и Венгрии), и понимание позднейших процессов зависит от реконструкции той идеологии, которою этот этап определялся.

Представляется, что для характеристики мировоззрения св. Войтеха определяющее значение имеют не годы его учения в Германии, а его связи с Римом и вообще Италией: будучи епископом пражским, он был вместе с тем монахом монастыря св. Алексея и св. Бонифация в Риме. Свое первое путешествие в Италию он совершает в 983 г., когда получает в Вероне свое епископское поставление; еще ранее, видимо, он испытывает влияние идей монашеского возрождения, связанных с клюнийским движением, и можно предположить, что поездка в Италию это влияние укрепила (ср.: Власто 1970, 102). В 989 г. св. Войтех оставляет Прагу и вместе со своим братом Радимом (Гауденцием) бежит в Италию, собираясь совершить паломничество в Святую Землю. Однако, встретившись в Кассино со св. Нилом, игуменом греческого монастыря в Валлелуче, он решает обратиться к монашеской жизни и просит св. Нила принять его в свой монастырь (Иоанн Капанариус — MGH, SS, IX, 586—587); это желание вступить в греческий монастырь весьма показательно для характеристики духовной ориентации св. Войтеха[8]. Св. Нил отсылает его в монастырь св. Алексея и св. Бонифация в Риме, где Войтех со своим братом и принимает монашество в 990 г. Все последующие годы св. Войтеха связаны с этим монастырем. Отсюда он вновь отправляется в Прагу в 992 г. по требованию Майнцского архиепископа, сопровождаемый двенадцатью монахами, своими собратьями. Сюда он вновь возвращается в 995 г. после разрыва с Болеславом, и отсюда же летом 996 г. он едет с миссией к пруссам в качестве епископа in partibus infidelium; проповедуя пруссам, он и принимает мученическую кончину 23 апреля 997 г., и после этого практически сразу же следует его канонизация. В своей духовной истории Войтех принадлежит к тому сонму святых, которые были взращены монастырем св. Алексея и св. Бонифация — Бароний недаром называл его в своих Анналах «Hortus sanctorum» (Бароний, XVI, 239).

Что же представлял собой этот монастырь? Монастырь был основан греком Сергием, православным архиепископом Дамаска, который был

[8] Это обстоятельство не менее значимо и для понимания той неоднозначности в отношениях юрисдикции, обряда и языка в X в., о которой говорилось выше.

изгнан из своей епархии и в 977 г. прибыл в Рим (Гамильтон 1965). Папа Бенедикт VII выделил ему место для монастыря на Авентинском холме рядом с церковью Вонифатия (Бонифация) Тарсийского. Поскольку прибывших с Сергием греческих монахов было недостаточно для того, чтобы образовать полноценную монашескую общину, Бенедикт VII предложил соединить под руководством Сергия смешанную общину из монахов греческого и латинского обряда. Сергий выбирает в качестве патрона монастыря св. Алексея Человека Божия, и такой выбор как бы символизирует соединение в этой обители восточного и латинского начал (именно отсюда, между прочим, и распространяется на Западе культ св. Алексея). Св. Бруно Кверфуртский в своем Житии св. Войтеха говорит о создании монастыря: «Лучшие из греков пришли в него и столь же достойные латиняне. Для первых их предводителем или вождем был благочестивый Василий, для последних же — великий Бенедикт» (MGH, SS, IV, 603). Отсюда ясно, что монастырь жил по двойному уставу: греки по уставу св. Василия Великого, латиняне — по уставу св. Бенедикта Нурсийского, утвердившемуся среди римского монашества после клюнийской реформы. Можно предположить, что в монастыре имело место как литургическое двуязычие, так и биритуализм, т. е. служба отправлялась и по греческому и по латинскому чину, и на греческом и на латинском языках. Связи с греческой традицией поддерживались постоянными контактами с греческими монастырями Италии (в частности, с уже упоминавшимся св. Нилом, направившим в Рим св. Войтеха).

Благодаря усилиям аббата Льва, преемника архиепископа Сергия, и ряду исторических обстоятельств монастырь св. Алексея и св. Бонифация становится одним из самых процветающих и влиятельных в Риме (см.: Гамильтон 1965, 272—282). Это обусловливает приток в монастырь выдающихся духовных деятелей как греческого, так и латинского обряда (в числе последних был и св. Войтех). В силу этого здесь имело место взаимодействие разных духовных традиций, что приводило к их взаимному обогащению, к религиозной терпимости и сознанию христианского единства, перекрывающего разность в языке и обряде. Как пишет Б. Гамильтон, «dialogue between men of such different backgrounds as the Calabrian Greek Gregory, the German-educated Slav Adalbert, and the Roman-born count of the Campagna produced a breadth of vision, tolerance of diversity, and the grasp of practical detail unusual in a cloistered community. It was these gifts which enabled the monks of S. Alessio to make a valuable contribution to the life not merely of Rome,

but of the whole Latin Church» (Там же, 291). Можно предполагать, в частности, что особый духовный опыт этого монастыря, находившегося под специальным покровительством Оттона III, имел определенное значение в формировании церковной и религиозно-культурной политики этого императора (Renovatio Romani Imperii) и что вместе с тем его общине отводилась существенная роль в осуществлении данной политики. В этом плане весьма показательно, что монастырь св. Алексея становится основным центром подготовки высшего духовенства для славянских областей (Там же, 295—300).

Естественно думать, что духовность, сложившаяся в монастыре св. Алексея, и была основой той системы взглядов, которой руководствовался св. Войтех. Благодаря деятельности св. Войтеха и круга близких к нему лиц, прямо или косвенно связанных с монастырем св. Алексея, это направление духовности утверждается в Средней Европе на рубеже X—XI вв. и господствует здесь, видимо, в течение нескольких десятилетий. Оно создает почву для усвоения кирилло-мефодиевских традиций, равно как и результатов позднейшей миссионерской деятельности в этом регионе византийского духовенства, подчиненного Константинопольскому патриарху. Это же направление духовности создает почву и для западнославянско-русских религиозных контактов.

Действительно, первым епископом Гнезно и главою самостоятельной польской церкви становится Радим-Гауденций, брат св. Войтеха и монах того же монастыря св. Алексея. Это поставление совершается при поездке в Польшу Оттона III в рамках его церковно-государственной политики. Следует думать, что Гауденций придерживался тех же религиозных принципов, что и его брат. Как уже говорилось, из монастыря св. Алексея св. Войтех приводит с собой монахов в основанный им в 993 г. Бжевновский монастырь, посвященный Богородице и свв. Бенедикту, Бонифацию и Алексею (Фойгт 1898, 84—85). Этот монастырь был, видимо, центром, сохранявшим войтеховские традиции в Чехии (ср. еще о возможной роли св. Войтеха и Бжевновского монастыря в распространении культа св. Вячеслава: Кралик 1968; ср. также: Людвиковский 1978, 131—132). Можно думать, что в нем имело место церковнославянско-латинское литургическое двуязычие, которое выступало как реплика греческо-латинского литургического двуязычия в монастыре св. Алексея; здесь, однако, скорее всего отсутствовали условия для воспроизведения биритуализма римского монастыря.

Возможно вместе с тем, что и биритуализм монастыря св. Алексея также имел свое продолжение в Средней Европе. В рамках уже упо-

минавшейся церковно-государственной политики Оттона III учреждается и самостоятельная венгерская церковь, во главе ее становится Анастасий, ученик св. Войтеха и монах Бжевновского монастыря (возможно,—его первый настоятель—Фойгт 1898, 85). При этом, однако, в Венгрии остается и греческое духовенство, возглавлявшее прежнюю византийскую миссию в этой стране. Восточный и западный обряд мирно сосуществуют при дворе Стефана I, в частности, Стефан основывает греческий монастырь Божией Матери в Вешпреме, наделяя его дарами и привилегиями (Моравчик 1970, 111—113). Как отмечает Г. Моравчик, анализируя Наставления Стефана своему сыну, это сочинение «shows that king István regarded the Greek and Latin worlds as coexistent but not as conflicting» (Там же, 113). Такое отношение сохраняет свою значимость и при преемниках Стефана. Так, Эндре (Андрей) I, много лет проведший в России, крещенный в Киеве и женатый на Анастасии Ярославне (дочери великого князя Ярослава), основывает в Вышеграде монастырь, придерживающийся восточного обряда и живущий по уставу св. Василия Великого; наряду с местными монахами (восточного обряда) в него вступают, видимо, русские иноки, прибывшие с Анастасией. В 1055 г. в этом же монастыре поселяются в качестве гостей сазавские монахи (латинского обряда), изгнанные из Чехии (Там же, 113—114). Во время их пребывания в Вышеградском монастыре (1055—1061 гг.) здесь, видимо, имеет место биритуализм того же типа, который наблюдается в монастыре св. Алексея, и не исключено, что римский монастырь служил прецедентом для вышеградской общины (ср.: Книежа 1964, 206, 208—209)[9]. Именно биритуализм такого рода мог служить основанием для проникновения в венгерский миссал отдельных элементов восточного обряда и восточного календаря (см.: Моравчик 1970, 118).

Итак, связь св. Войтеха с монастырем св. Алексея и характер деятельности его учеников дают достаточно четкие свидетельства о мировоззрении пражского епископа. Они показывают, что св. Войтеху была свойственна религиозная терпимость и широта взгляда на разнообразие христианских традиций. В этой перспективе рассматривает он,

---

[9] Как полагал И. Книежа (Книежа 1942; Книежа 1964, 208—209), именно к пребыванию сазавских монахов в Вышеграде относится возникновение Пражских листков, содержащих вечерню по восточному обряду и в то же время показывающих несомненные признаки чешского извода церковнославянского языка. Если принять это предположение, Пражские листки оказываются памятником того контакта двух обрядов, который имел место в вышеградской общине.

видимо, и судьбы славянских церквей. Его целью, равно как и целью его учеников, была не религиозно-культурная экспансия, ригористически насаждающая единую немецко-латинскую модель, а создание под римским началом религиозно-культурной общности христианского славянства (Slavia Christiana). В этой общности должны были соединиться разные духовные традиции: римско-латинской духовности предстояло здесь мирно сочетаться с достижениями византийских миссий и с кирилло-мефодиевской традицией. В принципе, такая система церковно-политических взглядов может рассматриваться как развитие идей славянских апостолов. Действительно, можно полагать, что и в замысел Кирилла и Мефодия входило не просто обращение славян в христианство и их духовное просвещение, но и формирование самостоятельной славянской христианской культуры, славянской христианской общности; эта цель и делала актуальной задачу создания особой славянской книжности и славянского богослужения, дабы и славяне оказались в числе великих народов, «иже славеет б҃а своим языком» (как сказано в Житии Константина, гл. XIV — см.: Мареш 1970; Вавржинек 1978; Вавржинек 1982, 29—30). Отношения Кирилла и Мефодия с Римом показывают, что подобная цель ни в коей мере не предполагала противостояния латинскому христианству.

В этом контексте естественно прочитываются и идеи Кристиана. Легенда Кристиана как раз и может служить одним из наиболее ярких свидетельств актуальности описанной системы взглядов в конце X в. и соотнесенности этой системы с кирилло-мефодиевской традицией[10]. Вполне понятным в данной перспективе становится и посвящение этой легенды св. Войтеху, который, видимо, знал ее текст и был согласен с ее идеями (ср.: Дворник, 1970, 215).

Надо думать, что эта идеология лежала в основе западнославянско-русских религиозных контактов (ср.: Дворник 1954) и была в существенной мере воспринята на Руси. О том, что описанная система взгля-

[10] История церковно-политической мысли конца X столетия может служить дополнительным аргументом в пользу подлинности Легенды Кристиана. Спор о подлинности Легенды Кристиана длится уже более столетия (см. литературу вопроса у И. Людвиковского: Людвиковский 1978). Представляется, что в настоящее время противники подлинности этого сочинения свои аргументы исчерпали, в частности, не кажутся убедительными доводы, высказанные относительно недавно З. Фиалой (ср.: Фиала 1973; Фиала 1974; и т. д.). Наиболее вероятным временем возникновения Легенды Кристиана является 992—994 гг. (Тржештик 1980, 19).

дов могла сохраняться в Чехии (в Сазавском монастыре) вплоть до конца XI в., свидетельствует реконструируемый чешский источник Сказания о преложении книг на славянский язык, создание которого следует относить, как показал Б. Н. Флоря, «к последним десятилетиям существования Сазавского монастыря как центра славянской письменности — к 80-м — началу 90-х гг. XI в.» (Флоря 1985, 127)[11]. Включение этого Сказания в Повесть временных лет отчетливо показывает, что представление о Slavia Christiana как религиозно-культурной общности было вполне усвоено и русскими партнерами в церковно-литературном обмене (см. ниже).

4. Первоначальный жанр Сказания и его отношение к другим литературным памятникам

Вернемся теперь к Сказанию о русской грамоте. Изложенные выше соображения имеют непосредственное значение для его интерпретации, позволяя установить тот историко-культурный контекст, в котором данный памятник мог появиться.

Прежде всего можно отметить идеологическую разнонаправленность Сказания о русской грамоте и Сказания о преложении книг в Повести временных лет: в последнем проводится идея славянской религиозной общности, тогда как в первом Россия выступает как единственная хранительница «славянской грамоты» и «правой веры», а западные славяне оказываются отпадшими от истинной христианской традиции. Соответственно, как указывал еще Н. К. Никольский (Никольский 1930, 35), не может быть прав А. А. Шахматов, рассматривавший оба Сказания как части одного сочинения.

Вместе с тем распадается и аргументация Н. К. Никольского, относившего включение исторических фрагментов западнославянского

[11] Следует, видимо, согласиться с Б. Н. Флорей и в той части его работы, где доказывается (в противоположность более ранним утверждениям О. Кралика — Кралик 1963), что Сказание о преложении книг не зависимо от Легенды Кристиана, что его автор не пользовался Легендой и скорее всего не знал ее (Флоря 1985, 128—130). Это означает, что мы располагаем двумя независимыми памятниками (время создания одного из которых почти на столетие отстоит от времени создания другого), развивающими идеи славянской религиозной общности и связывающими эту общность с кирилло-мефодиевским наследием. Отсюда напрашивается очевидный вывод о жизненности рассматриваемой системы взглядов.

происхождения в русскую летопись к древнейшему периоду на том основании, что время св. Войтеха было водоразделом в истории славянской книжности у западных славян. Поскольку св. Войтех не был гонителем славянской грамоты, эта история имела непрерывное развитие вплоть до конца XI в. (возможно, с небольшим перерывом с 1055 по 1061 г., когда Спитигнев изгоняет сазавских монахов из Чехии). Западнославянско-русские религиозно-литературные контакты могли, следовательно, иметь место в течение всего этого времени, причем наибольшая их интенсивность приходится, видимо, на конец X—XI в. (во всяком случае, для этого периода мы можем определенно говорить о распространении идеологии славянского единства, в то время как для более раннего времени приходится ограничиваться лишь констатацией того, что кирилло-мефодиевская традиция полностью у западных славян не исчезла и могла, в принципе, иметь какие-то отголоски на восточнославянской почве).

Со всей уверенностью можно сказать далее, что Сказание о русской грамоте является русским сочинением, а не памятником западнославянского происхождения. Сказание содержит прямую клевету на св. Войтеха, и было бы странно думать, что эта клевета вышла из-под пера чеха или поляка. Иного мнения придерживался, правда, А. В. Флоровский. В своей книге 1935 г. он писал: «Мы не беремся здесь решать вопрос о достоверности или недостоверности самого известия о преследовании Войтехом славянских обрядов и письменности в Чехии и иных местах. Для нас важно установить, что в своей основе такая характеристика чешского и польского святого могла уже очень давно дойти и до русского церковного общества, которое, конечно, не само в своей среде создало такую репутацию Войтеху, но должно было ее унаследовать от тех, кто имел более непосредственное и полное знание о его личности и деятельности. Видимо, какая-то старинная традиция может лежать в основе этого рассказа о Войтехе, традиция, идущая, может быть, из тех мест, где жил и действовал этот епископ, во всяком случае восходящая к западнославянским сведениям о Войтехе» (Флоровский 1935, 149).

Такой позиции придерживался А. В. Флоровский, когда он считал, что в сообщении о св. Войтехе может присутствовать элемент исторической достоверности (исходя из этой презумпции, западнославянское происхождение приписывали нашему памятнику и другие исследователи). Однако А. В. Флоровский сохраняет эту точку зрения и после того, как он убеждается в неоправданности взгляда на св. Войтеха как

на гонителя славянской грамоты. В работе 1958 г. он считает, что чешский источник Сказания о русской грамоте отражал «наличность несомненного крайнего раздражения известных чешских кругов по поводу разгрома славянской богослужебной и литературной традиции около 1080 г.» одновременно с «атмосферой крайнего раздражения» по отношению к самому Войтеху; эту атмосферу создавала «естественная враждебность в чешской среде в отношении Войтеха, убийство всех членов его рода (Славниковцев) и его уход из Чехии и недружелюбные действия против Чехии в Польше и др., а равно его конфликты с чехами еще во время деятельности его в Праге» (Флоровский 1958, 228). Однако раздражение каких-либо чешских кругов конца XI в. в отношении св. Войтеха является ничем не подкрепляемым домыслом. В Чехии этого времени св. Войтех воспринимается, видимо, как безусловное достояние национальной церкви и ее гордость. Во всяком случае, уже в 1039 г. Бжетислав, бывший, как известно, сторонником славянского богослужения, переносит мощи св. Войтеха из Гнезна в Прагу, а на ряде чешских монет XII в. встречается изображение св. Войтеха наряду с изображением св. Вячеслава (Власто 1970, 105). Что касается вражды между Пржемысловцами и Славниками, то она вряд ли была актуальна для историко-политического сознания конца XI в. Здесь можно указать на то, как затушеван этот момент в Хронике Козьмы Пражского (I, 27—30—Бретхольц 1923, 49—55); избиение Славников приписано нечестивым комитам, которые не подчинялись власти Болеслава, отношения Болеслава и Войтеха представлены как вполне нормальные[12]. Для западных славян Войтех был почитаемым

[12] Приписывая сторонникам славянской письменности в Чехии отрицательное отношение к св. Войтеху, А. В. Флоровский приводит еще в качестве аргумента отсутствие церковнославянского жития св. Войтеха. Однако ничто не доказывает, что оно не существовало (или что не существовало славянского перевода житий Иоанна Капанариуса или Бруно Кверфуртского). Такое житие могло существовать и не дойти до нас, как и большая часть церковнославянской литературы Чехии и Польши. Это тем более вероятно, что такое житие не имело особых шансов сохраниться в составе древнерусской книжности. В этой связи интересно отметить, что текст церковнославянской службы св. Войтеху дошел до нас. В недавнее время он был найден и опубликован И. Хаммом по рукописи XIV—начала XV в. из Австрийской народной библиотеки (Хамм 1982); указание на эту службу И. Хамм обнаружил и в хорватской глаголической рукописи второй половины XIII в. Текст службы находит прямые соответствия в латинской авентинской легенде, латинский текст одного из антифонов представлен в латинском венгерском бревиарии. И. Хамм считает, правда, что эта служба была составлена в Польше, а не в Чехии,

святым, и нет никаких оснований приписывать им враждебные св. Войтеху сочинения.

Я столь подробно остановился на мнении А. В. Флоровского для того, чтобы устранить все сомнения в русском происхождении разбираемого памятника[13]. Удостоверившись в его русском происхождении, мы должны понять, в какой период русского религиозно-политического развития такой памятник мог возникнуть. Разные исследователи датируют его по-разному: одни относят его к концу XI—XII в. (см., например: Никольский 1930, 81—82; Флоровский 1958, 228—229), другие — к существенно более позднему периоду (XIV—XV вв. — ср., например: Кралик 1963, 188; Голдблатт 1986, 325). Датировка зависит как от определения использованных в Сказании источников, так и от установления идеологического задания памятника и его жанровой характеристики.

Источники Сказания сколько-нибудь ясных указаний на время его составления не дают. К его источникам относится прежде всего Пространное житие Константина. На это однозначно указывают содержащиеся в Сказании сведения о кончине св. Константина-Кирилла: «И оттуду иде въ римъ и ту разболѣся и облечеся въ черны ризы и нарекоша имя ему кирилъ и въ тои болѣсти преставися». Такие сведения о Константине-Кирилле отсутствуют во всех иных — кроме Пространного жития — сочинениях, которые могли быть доступны русскому авто-

Продолжение сноски

однако его аргументы вряд ли могут считаться достаточными. Его лингвистические соображения относятся не к самому памятнику, а к его конкретному списку, и поэтому на происхождение службы никак не указывают. Другой его аргумент состоит в том, что чех не мог бы написать о св. Войтехе, что тот был «от боемие роенъ», т. е. был рожден в «Богемии», а не в «Чехии». Очевидно, однако, что выбор наименования мог быть в данном случае обусловлен совсем не тем, что автор службы не был чехом и потому способен был игнорировать различия в номенклатуре народов, а тем, что служба представляла собой перевод с латыни, в латинском же тексте несомненно должно было стоять «Bohemia» (в тексте обнаруживаются и другие явные кальки с латинского, например: *исповѣдию мних* — professione monachus). Таким образом, почитание св. Войтеха отразилось в западнославянской церковнославянской традиции, причем не исключено, что именно в традиции чешской.

[13] Указания на западнославянское происхождение памятника встречаются и в относительно недавних публикациях, причем без серьезного опровержения неизбежных в настоящее время контраргументов, связанных с ролью св. Войтеха, ср., например, у А. П. Власто: «Thus in a text of *Bohemian provenance* known in late Russian versions he appears as a rabid Latinist» (Власто 1970, 101 — курсив мой. — *В. Ж.*).

ру: в Похвальном слове Кириллу и Мефодию, в службе Кириллу, в Успении св. Кирилла, равно как и в Сказании о преложении книг (см.: Лавров 1930, 85, 111, 157; Шахматов 1916, 27).

К Пространному житию может в принципе восходить и корсунский эпизод Сказания, в котором говорится о грамоте русской, явленной в Корсуни Богом русину, который сделался учителем Константина Философа. Как полагал Г. Ильинский, рассказ о русине «представляет не что иное, как простую амплификацию и подробный комментарий к известию Пространного жития Кирилла об открытии ее героем в Корсуни „русских писмен"» (Ильинский 1930, 435). Такая точка зрения не вызывает возражений, пока мы считаем, что эпизод с русскими письменами (гл. VIII) входил в изначальный текст Пространного жития или, по крайней мере, в тот его текст, в котором Пространное житие стало известно в России[14]. Если, однако, считать, что данный фрагмент Пространного жития представляет собой русскую интерполяцию, отражающую «руссоцентрическую» установку редактора, стремившегося доказать независимость русского христианства от всех других христианских традиций (включая и греческую), то отношения Пространного жития и Сказания становятся уже не столь однозначными (см.: Пиккио 1972, 47—48; Голдблатт 1986). Сказание могло основываться на уже интерполированном Житии и содержать амплификацию соответствующего эпизода, но могло быть, напротив, и источником для данной интерполяции, которая в таком случае представляет собой редукцию разбираемого фрагмента Сказания. Для более полного анализа этого соотношения необходимо принять во внимание идеологическое задание и историко-культурный контекст соответствующих памятников (см. ниже).

В качестве источника для Сказания выступает, видимо, и Повесть временных лет. Характеризуя Сказание, В. М. Истрин пишет, что это «пренелепая поздняя компиляция, хотя бы и домонгольская... составленная в противовес летописным сказаниям для возвеличения Руси; „Морава—Чехи—Ляхи" взяты из Летописи, но им *дана русская грамота*; естественно, что и Войтех изгнал р у с с к у ю г р а м о т у из М о р а в ы—Ч е х и—Л я х и» (Истрин 1931—1932, 42). Действительно, слова Сказания о том, что св. Кирилл научил «мораву и ляхы и чехы и

---

[14] Ср. высказанное А. С. Львовым предположение о том, что данный эпизод является достаточно ранней (южнославянской) интерполяцией (Львов 1975) и справедливую, на наш взгляд, критику этой гипотезы (Логачев 1976; Флоря 1981, 116).

прочия языкы», ближайшим образом напоминают перечень народов в Сказании о преложении книг в Повести временных лет под 898 г. (см.: Шахматов 1916, 25) и могли быть взяты оттуда; они могли быть, однако, заимствованы и непосредственно из Сказания о преложении книг вне состава Повести временных лет[15].

Важнейшим моментом является вопрос об источниках сведений Сказания о св. Войтехе. Как уже говорилось, в сообщении о Войтехе имеются элементы прямой клеветы, однако в то же время присутству-

[15] Каков был тот тип летописи, которым пользовался автор Сказания, подлежит дополнительному уяснению. Указанием здесь могут служить слова «Тъ бысть въ дни Михаила ц҃ря и Ирины благовѣрныя». Императрица Ирина упоминается здесь по ошибке, вместо императрицы Феодоры, матери Михаила III; ошибка эта вполне объяснима: на месте Феодоры, обеспечившей восстановление иконопочитания в 843 г., оказывается императрица Ирина, мать Константина VI, восстановившая иконопочитание в 780-х годах и созвавшая VII Вселенский собор. Эта ошибка встречается в ряде русских летописей, например, в Новгородской первой летописи (НПЛ, 105, 432, 513; ср.: Никольский 1930, 79), в Московском летописном своде конца XV в. (ПСРЛ, XXV, 341), в летописи Типографской (ПСРЛ, XXIV, 7), в Никаноровской летописи (ПСРЛ, XXVII, 18) и в некоторых других летописных памятниках (ПСРЛ, XXVII, 176—311) в статье, в которой говорится о походе Аскольда и Дира на Царьград, ср.: «В си же времена бысть въ Грѣчько земли цесарь, именемъ Михаилъ, и мати его Ирина, иже проповѣдаетъ покланяние иконамъ въ пръвую недѣлю поста» (ср. еще в другом контексте, в статье о начале Русской земли: ПСРЛ, XXXVII, 17, 56). Как известно, эта статья русской летописи заимствована из Амартола (Шахматов 1940, 48), однако у Амартола (вернее, его продолжателя) отмеченной ошибки нет (см.: Истрин, I, 503 сл., ср. с. 482). Эта ошибка не содержится ни в известном русским книжникам Летописце вскоре патриарха Никифора (ср.: Степанов 1912, 315; Щапов 1976, 260; Бенешевич 1987, 228), ни в Палеях (ср.: Истрин, II, 358—359; Истрин 1916, 227—230), ни в ряде других памятников. Установление источника этой ошибки и текстологической истории ее появления в летописи могло бы пролить свет и на источники Сказания о русской грамоте.

Отмечу, что та летописная и хронографическая традиция, где в качестве матери Михаила III указана Феодора, нашла свое отражение в истории текста Сказания. Очевидно, именно ориентируясь на эти сведения, переписчики Сказания могли вносить соответствующие поправки. Исправления *Ирины* на *Θеодоры* имеется в списке РГБ, ф. 213, №1132, л. 101. В списке из собрания Лукашевича читается: «в ц҃ртво Михаила ц҃ря и м҃три его Θеодоры» (РГБ, ф. 152, №8, л. 8). В последнем случае источником исправления могла быть русская редакция Сказания о писменех черноризца Храбра, где говорится о преложении книг «въ времена Михаила ц҃ря греческаго и м҃тре его Феодоры» (Ягич 1896, 19; ср. еще: Лавров 1930, 107).

ют и реальные данные (о его смерти во время миссии к пруссам). Реальные данные указывают, видимо, на какой-то западнославянский источник (возможно, устный), который нигде больше не отразился. Существенно определить, когда такой источник мог быть доступен и актуален, на какой период указывает его использование.

Существует мнение, что никакого определенного указания здесь не содержится, что и получить, и исказить сведения о св. Войтехе автор Сказания мог в любой момент с XII по XV в. (максимально широкие хронологические рамки составления Сказания). Так, О. Кралик считает, что св. Войтех лишь заполнил место «злого демона» в русской историографической схеме, исходным пунктом которой было просвещение славян св. Кириллом, а завершающим — торжество у западных славян «нечестивого латинства». По мнению О. Кралика, те немногие сведения о Войтехе, которые сообщаются в Сказании, «православный автор с XII по XV в. мог без труда получить у любого польского клирика, ибо в Польше Войтех был исключительно популярен. Православный полемист, узнав о Войтехе — патроне Польши и патроне Чехии, с легкостью мог заключить, что этот почитаемый святой латинизировал христианскую церковь у западных славян, т. е. в тех славянских странах, где, по сведениям ПВЛ, некогда расцветала славянская грамота» (Кралик 1963, 188). В этом рассуждении, однако, есть натяжка. Неясно, почему на роль «злого демона» был выбран именно Войтех, а не, например, какой-нибудь немецкий епископ; в последнем случае реализовалась бы столь ценимая средневековыми авторами повторяемость образца, той модели, которая была задана гонениями баварских епископов на Мефодия и известна русскому книжнику по его житию. Почитание св. Войтеха в качестве патрона Польши и Чехии вряд ли могло здесь быть достаточной причиной — аргумент О. Кралика основан на логике современного исследователя, а не средневекового полемиста. Не вызывает доверия и предполагаемый способ получения сведений. Для XII—XV вв. факт заимствования из польской историографии носил бы экстраординарный характер — как правило, православные авторы к польским клирикам за сведениями не обращались (трудно представить даже, какие конкретные формы могло бы иметь такое обращение)[16]. Обращение к Войтеху не может рассматриваться как

[16] Частичное указание на то, насколько мало известен был Войтех русским книжникам XIV—XV вв., дает замена в палейной редакции Сказания имени Войтех на *вои латинскъıи*. Как уже говорилось, палейная редакция возникла не позднее второй половины XIV в., и по ошибке переписчика очевидно, что он ничего о

случайная деталь. Сказание имеет специальную антивойтеховскую направленность, и нужно искать тот момент, когда такая направленность была для русских актуальна.

В 1054 г. Восточная и Западная Церкви прерывают общение. Можно думать, что поначалу это событие не производит на христианское общество слишком большого впечатления — перерывы в общении между Римом и Константинополем случались и раньше, и никто не мог предугадать, что этот затянется на многие столетия. В этих условиях христиане, находившиеся в римской и константинопольской юрисдикции, продолжали общение, причем особенно интенсивным оно, естественно, оставалось на периферии западного и восточного мира, там, где они соприкасались. Такое общение поддерживалось и между Россией и Западом — женились и выдавали замуж, союзничали и находили друг у друга убежище. Не прерывались и связи в религиозной области; достаточно напомнить установление празднования перенесения мощей святителя Николая Чудотворца из Мир Ликийских в Бар (Никола Вешний): это празднование было установлено на Западе в 1088 г., и в 1091 г. оно же вводится на Руси (возможно, не без участия Евпраксии-Адельгейды, дочери великого князя Всеволода Ярославича и жены императора Генриха IV — ср.: Шайтан 1927; Мошин 1963, 45). Все это хорошо соотносится с идеологией славянского христианского единства, в формировании которой заметная роль принадлежала, как мы видели, св. Войтеху. В рамках этой идеологии естественны были и политико-династические связи (Баумгартен 1927), и усвоение на Руси западных церковно-юридических институтов (Суворов 1888; Суворов 1893; Живов 1988), и переход в обе стороны культа отдельных святых (свв. Вацлава и Людмилы на Руси, свв. Бориса и Глеба у западных славян), и религиозно-литературный обмен (ср.: Дворник 1970; Успенский 1987, 42—46; здесь же и литература вопроса). Во второй половине XI в. все эти явления еще сохраняли свою жизненность (ср.: Подскальский 1985, 132—135).

В этих условиях перед духовенством — как православным, так и католическим — стояла задача довести до сознания своей паствы, что разрыв совершился и прежнее общение невозможно, развести христианское стадо в разные стороны. Памятники такой пастырской деятель-

Продолжение сноски

св. Войтехе не знал, хотя никаких изменений в его почитании у западных славян не произошло и знакомство с «любым польским клириком» остановило бы писца от подобного искажения текста.

ности, относящиеся ко второй половине XI—XII вв., достаточно многочисленны и хорошо известны. В Чехии эта борьба за новый порядок выразилась в запрете славянского богослужения в Сазавском монастыре (Послание папы Григория VII Братиславу в январе 1080 г.—Фридрих, I/1, №81, 88) и в окончательном разгроме этого монастыря как славянского центра в 1096 г. Ряд полемических антикатолических сочинений появляется в это время и на Руси (Попов 1875; Павлов 1878; Подскальский 1982, 170—184). Стремление разделить паству выражается в них с полной ясностью. Укажу, например, на канонические ответы киевского митрополита Иоанна II, написанные в 80-х годах XI в. и на фоне тогдашней полемической литературы выделяющиеся своей умеренностью и терпимостью. Здесь, в частности, говорится: «И си иже опрѣснокомь служать и в сырьную недѣлю мяса ядять в крови и давленину, сообщатися с ними или служити не подобаеть; ясти же с ними, ноужею соуще, Христовы любве ради, не отинудь възбранно... Иже дщерь благовѣрнаго князя даяти за мужь во ину страну, идеже служать опрѣснокы и ськверноѣденью не отмѣтаються, недостоино зѣло и неподобно правовѣрнымъ се творити своимь дѣтемъ сочтани[е]: божественный оуставъ и мирьскыи законъ тояже вѣры благовѣрьство повелѣваеть поимати» (РИБ, VI, стб. 3, 7).

Естественно, что в этой полемике важно было не только указать на недостатки и заблуждения противной стороны, но и дискредитировать ту ситуацию взаимного общения, ту идеологию славянского христианского единства, которая была характерна для предшествующего периода и во второй половине XI в. продолжала оказывать достаточно сильное влияние на христианское общество. Этот момент отчетливо виден в Хронике Козьмы Пражского. В первой книге своей Хроники Козьма помещает подложную грамоту папы Иоанна XIII чешскому князю Болеславу, где ему рекомендуется выбрать в качестве епископа «не человека, принадлежащего к обряду или секте болгарского или русского народа, или славянского языка, но ⟨...⟩ священника, особенно сведущего в латинском языке» (I. 22—Бретхольц 1923, 44). Таким образом, папское указание о вредоносности славянского богослужения и о неблагочестии болгар и русских приписывается середине X в., что как бы опорочивает всю историю славянской книжности и межславянского религиозного единства в последующий период (в конце X—XI вв.; см. литературу о подложности этой буллы: Флоровский 1935, 103—104). Как отмечает А. В. Флоровский, «существенно то, что текстом буллы можно воспользоваться для утверждения о живой славян-

ской традиции в Чехии в X и XI вв., о традиции славянской письменности и в этой области (если не шире — в области религиозной жизни вообще), общении с славянскими странами греко-восточного христианства, с Русью в частности. Если бы этого общения не было, то для составителей „буллы" не было бы никакой надобности делать прямые указания на те страны, „секта" которых буллою осуждается,— если имело смысл „выдумать" эту буллу, то именно с таким определенным, а не только с общим, осуждением славянского обряда в блюдущих его странах» (Флоровский 1935, 104—105). Для того чтобы утвердить разделение церквей в славянских странах, необходимо было набросить тень на прошлое и, очернив его, предать забвению.

Сказание о русской грамоте представляет собой русскую реализацию в точности той же схемы дискредитации славянского христианского единства, которая в Чехии выразилась в составлении подложной буллы Иоанна XIII. Как отмечает Ф. Дворник в своей интерпретации Сказания, «this tradition is biased, and originated in the atmosphere of enmity of the Russian Orthodox against the Latins which increased after the rupture between Rome and Byzantium in 1054» (Дворник 1970, 215). Автор Сказания убеждает читателя, что никакого славянского христианского единства давным-давно нет, а то, что было когда-то создано свв. Кириллом и Мефодием, было загублено ревностным латинизатором Войтехом, который убивал епископов и священников и жег иконы. Автор, таким образом, опорочивает св. Войтеха. Эта клевета обрушивается именно на него, поскольку он, видимо, был одним из принципиальных апологетов славянского христианского единства и память об этом могла сохраниться в русском обществе. Хотя почитание его вряд ли имело на Руси какое-либо распространение (ср. разбор единичных малопоказательных свидетельств: Флоровский 1935, 150), однако его имя упоминается в одной из молитв западнославянского происхождения, сохранившихся в русских рукописях, а именно в молитве св. Троице, где св. Войтех назван наряду со свв. Кириллом, Мефодием, Бенедиктом, а также со свв. Борисом и Глебом (Архангельский 1884, 13; Соболевский 1910, 46—47). Так или иначе, св. Войтех был известен на Руси в XI в., что и делает его негативную характеристику актуальной для православного русского полемиста.

Высказанные соображения позволяют определить, к какому жанру относится Сказание,— в своем первоначальном качестве это антилатинское полемическое сочинение. Вместе с тем достаточно четко определяется и время составления нашего памятника. Борьба за разделе-

ние паствы, за то, чтобы православные отвернулись от католиков, была актуальна во второй половине XI—XII в., в то время как, по наблюдению А. Попова, «с XIII века в истории русской полемической литературы против Латинян наступает перерыв» (Попов 1875, 122). В силу этого и учитывая вероятную зависимость Сказания от Сильвестровской редакции летописи, его можно датировать XII веком. Правомерность включения Сказания в ряд антилатинских полемических сочинений подтверждается и одной характерной деталью. Св. Войтех обвиняется в Сказании в том, что он «латинску вѣру и грамоту постави и правыя вѣры иконы—пож'же». Обвинение св. Войтеха в уничтожении икон соответствует обличению западных христиан в иконоборчестве, встречающемуся в русской полемической литературе, ср. в Стязании митрополита Георгия с Латиною (до 1079 г.): «Иже не хотять мощемь святыхъ кланятіся, друзии же отъ нихъ ни святыихъ иконъ, иже есть Гноетьзоименитаго (т. е. Константина V Копронима.—*В. Ж.*) ересь и проклятыхъ онѣхъ, иже иконы пожьгоша» (Макарий, II, 3, 12; Бенешевич 1987, 279; ср.: Попов 1875, 88; ср. повторение этих же слов в Послании митрополита Никифора Владимиру Мономаху—Калайдович 1821, 162; ср. еще: Павлов 1878, 57; ПСРЛ, I, стб. 114; Бенешевич 1987, 279). Рассматриваемое обвинение не может быть понято вне данного контекста и по всей видимости непосредственно к нему восходит. Понятно, что после того как полемика с латинами перестает быть актуальной, Сказание выпадает из своего жанрового ряда и может приобретать новые функции (чтения на память св. Константина-Кирилла или хронографической статьи), обрастая при этом дополнениями и искажениями[17].

Предложенная датировка Сказания позволяет уточнить его соотношение с Пространным житием св. Кирилла. Анализируя Сказание, Х. Голдблатт пришел к выводу, что естественным идеологическим контекстом для него, равно как и для эпизода с «русскими письменами» в Житии Кирилла, является возрастание русского национально-религиозного самосознания в XV в., когда Москва оказалась центром

[17] Показательно, однако, что антикатолическая полемическая заданность Сказания может вновь актуализироваться в рамках украинско-польских споров о вере. Так, для обличения католиков в связи с рассказом о кирилло-мефодиевском наследии использует отрывок о Войтехе Захария Копыстенский в своей Палинодии (РИБ, IV, стб. 995—996). Такое же использование Сказания можно отметить в югозападно-русской антикатолической компиляции XVII в., представленной в сборнике из собрания Бодянского (РГБ, ф. 36, папка 2, ед. хр. 10, л. 23).

православия, «вторым Константинополем» (или, добавлю от себя, «Третьим Римом»)[18]. В самом деле, с этим периодом можно связать широкое распространение нашего памятника в русской письменности, отвечавшее, надо думать, потребности нового самосознания, однако текстологические данные указывают на то, что он возник не позднее середины XIV в. (см. выше), т. е. явно вне предложенного Х. Голдблаттом идеологического контекста.

Можно, однако, думать, что Сказание создавалось на ином историко-культурном фоне, в отдельных моментах напоминающем, впрочем, воззрения второй половины XV в. Я имею в виду существовавшую в Киевской Руси — хотя, видимо, всегда в качестве периферийной — традицию противопоставления Руси грекам, подчеркивания самостоятельности русского христианства. На возможную связь Сказания с этой традицией, выразившейся, например, в Слове о законе и благодати митрополита Илариона, указывал в свое время Р. Пиккио (Пиккио 1972, 47). Такая традиция и в самом деле может стоять за утверждением Сказания о том, что «рускыи языкъ ниоткуду же прия вѣры сея с҃тыя, и грамота руская никымъ же явлена, нъ токмо самѣмь б҃гомь вседержителемь», и за его корсунским эпизодом. Эта традиция вряд ли могла быть актуальной после 1204 г., когда Константинополь был захвачен крестоносцами и грекам было трудно подчеркивать свое господствующее положение в православном мире. Вплоть до второй по-

[18] Х. Голдблатт пишет (Голдблатт 1986, 325): «One cannot, for lack of information, advance a conjecture on either the circumstance of textual transmission for the Skazanie prior to the fifteenth century or the precise relations between its textual history and that of VC [Vita Constantini.—*В. Ж.*]. On the other hand, it is important to emphasize that the Skazanie provides the correct interpretative context in which to place the 'Rus'ian' episode of VC VIII precisely because it conveys a message conforming perfectly to the ideological atmosphere of the fifteenth-century 'Rus'ian' lands. One should remember that after the Serbian defeat at Kosovo Polje in 1389 and the fall of the Bulgarian capital of Trnovo in 1393 the spiritual leadership of the Orthodox Slavic community gradually was transferred from the South Slavic area to the East Slavic lands. The capture of Constantinople by the troops of Sultan Mehmet II in 1453 for the Greek 'betrayal of Orthodoxy' reinforced the idea of religious and cultural translation from the Byzantino-Balkan territory to the Moscovite realm. The notion that Constantine the Philosopher had discovered 'Rus'ian letters' in Cherson, or that he had studied with a 'Rus'ian' to whom God had revealed 'Rus'ian writing', would be fully accepted in the East Slavic lands being united under Moscow, the 'new Constantinople', in the fifteenth century. It would become an essential component of a new ideological vision grounded in the belief that Moscow was now center of the true Orthodox faith».

ловины XV в. условий для новой актуализации этой традиции на Руси, как кажется, не возникало. Это также может указывать на XII в. как на время составления Сказания[19].

При этих условиях предположение о том, что эпизод с русскими письменами был интерполирован в Пространное житие Константина на русской почве, нуждается в ряде уточнений. Как принято считать, Пространное житие составителям русского летописного свода не было известно; скорее всего, оно получает распространение на Руси после 1116 г. Эпизод с русскими письменами в Житии явно связан с корсунским эпизодом в Сказании. Если предполагать, что Житие в данном эпизоде основано на Сказании, то выстраивается такая последовательность событий: появление на Руси Пространного жития, составление Сказания, использующего сведения из Пространного жития об успении Константина в Риме, интерполяция эпизода с русскими письмена-

[19] Все мои рассуждения относятся к основному тексту Сказания без фрагмента о Владимире. Именно этому тексту можно приписать определенный акцент на автономии русского христианства. Х. Голдблатт рассматривает объединенный текст Сказания и предлагает видеть в нем единую композицию и последовательное развитие мысли (Голдблатт 1986, 321—322). При этом, однако, игнорируются противоречия между первой и второй частью Сказания, четко указывающие на то, что их объединение имело позднейший характер. Так, в частности, в первой части речь идет о св. Константине-Кирилле, вторая же часть завершается молитвенным обращением к императору Константину Великому — такая смена адресата не могла входить в первоначальный замысел. Во второй части повествование нелогично возвращается к св. Владимиру, причем он появляется здесь в новой роли — устроителя христианского царства. Различаются эти части и стилистически: повествовательной простоте первой противостоит риторическая украшенность второй. Представляется, что «руссоцентризм» первой части не может быть столь же надежно приписан и объединенному тексту. В этом тексте явно используется Корсунская легенда и завершается он молитвой об избавлении от бед русского и греческого народа. Мне не ясно, насколько естественно выглядит такая молитва в рамках «руссоцентристской» традиции. Наиболее естественным фоном для такой молитвы могли бы служить исторические условия XIII в. и последующих эпох, когда Россия оказалась под татаро-монгольским игом, а Византию разоряли крестоносцы или (позднее) турки; понятно, впрочем, что такая молитва могла появиться и в любых других условиях. Я бы не придавал слишком большого значения наименованию славянской грамоты *русской* (ср.: Голдблатт 1986, 324—325). В условиях, когда Болгарское царство не существовало, а славянская книжность на Западе была представлена в очень ограниченных размерах, эпитеты *славенский* и *русский* в применении к грамоте могли восприниматься русскими книжниками как фактические синонимы без всяких дополнительных коннотаций.

ми в Житие на основе Сказания. Таким образом, получается, что сначала Житие послужило источником для Сказания, а потом Сказание для Жития; в этом нет ничего невозможного, хотя такое движение по кругу не представляется слишком вероятным. Если предполагать, напротив, что в рассматриваемом эпизоде Сказание амплифицирует Житие, то последовательность событий предстает в другом виде. После появления на Руси Пространного жития (видимо, после 1116 г.) имеет место интерполяция эпизода с русскими письменами, затем возникает Сказание, извлекающее из Жития и сведения об успении Константина, и указание на русскую грамоту в Корсуни. Хотя при такой последовательности все три события должны уложиться на протяжении одного XII в., эта схема представляется несколько более вероятной. В обоих случаях, однако, история текста *Пространного жития* восстанавливается с существенными дополнительными сложностями, которые ставят под сомнение саму гипотезу об интерполяции. Как бы то ни было, как и в случае эпизода с надписью на Соломоновой чаше в гл. XIII (см.: Шевченко 1967; Пиккио 1985), история текста Пространного жития оказывается сплетенной — видимо, уже в достаточно ранний период — с историей других памятников, принадлежащих восточнославянской книжной традиции. Разработка этого восточнославянского контекста требует дальнейших исследований (см. теперь: Капальдо 1990; я не могу, однако, согласиться со всеми выводами этой работы).

5. Slavia Christiana и разрушение славянской христианской общности

Итак, анализ историко-культурного контекста Сказания о русской грамоте позволяет предположить, что оно было создано в XII в., когда была еще актуальна борьба за разделение славянской христианской общины на две противоборствующие и не сообщающиеся друг с другом части. Именно в рамках этой борьбы и было существенно очернить одного из наиболее знаменитых западнославянских святых, деятельность которого была связана с идеей славянского христианского единства. Таким образом, Сказание о русской грамоте знаменует переломный момент в истории славянской духовности. Фоном этого перелома, его исторической предпосылкой была идея славянского христианского единства, восходящее к кирилло-мефодиевской миссии представление о Slavia Christiana как отдельной традиции, существующей

наряду с традициями латинской и греческой (ср.: Мареш 1970). Интенсивность борьбы с этой идеологией, борьбы, нашедшей отражение в таких параллельных явлениях, как подложная булла Иоанна XIII в Хронике Козьмы Пражского и Сказание о русской грамоте, показывает, насколько влиятельной и укоренившейся была данная идеология в предшествующий период — как на Востоке, так и на Западе славянского мира. Отсюда в свою очередь следует ответ на вопрос о том, когда именно происходит разделение славянства на две разнствующие религиозно-культурные сферы (см.: Бирнбаум 1986, 44—47; ср.: Пиккио 1963),—Slavia Orthodoxa и Slavia Romana образуются в последние годы XI — начале XII в. в результате разделения на части существовавшей до того Slavia Christiana, вызванного расколом 1054 г. и последующим стремлением привести религиозную и культурную жизнь в соответствие с противостоянием Константинополя и Рима (ср. сходные выводы, полученные на ином материале — Ингем 1984, 31—32).

Предположение о существовании Slavia Christiana как религиозно-культурной общности ставит в новый контекст рассмотрение западнославянско-русских связей и вклада западнославянской традиции в формирование русской христианской культуры. Наиболее распространенная оценка этого вклада заключается в том, что, по словам А. П. Власто (Власто 1970, 292), «the Bohemian contribution was relatively modest and short-lived». Представляется, что такой взгляд исходит из анахронистических представлений об отношениях католической и православной церквей (см. выше) и из набора издавна сложившихся предубеждений более конкретного характера.

К таким предубеждениям относятся прежде всего те выводы, которые делаются из факта усвоения в России кириллицы, а не глаголицы. В этом видят прямое свидетельство восточноболгарского происхождения русской книжности. Однако для того, чтобы предпочесть кириллицу, достаточным основанием могло быть ее сходство с греческим письмом, т. е. ориентация на Византию, а не на Болгарию (ср.: Успенский 1987, 25—26). При этом следует иметь в виду, что из Византии могли быть перенесены на Русь отдельные славянские книги и что Болгария в начале XI в. исчезла с политической карты Европы. Конечно, этим не отрицается значение для восточнославянской культурной традицией преславского книжного фонда, но лишь устанавливаются правдоподобные ограничения роли данного источника.

Вместе с тем глаголица была известна в Киевской Руси и глаголические рукописи здесь переписывались (см.: Карский 1928, 211—219,

250; Сперанский 1929, 58—70; Медынцева 1978, 25—32). Сколько было таких рукописей и в каком процентном отношении находились они к рукописям кириллическим, мы не знаем и не можем судить. Действительно, инославянские рукописи, имевшие хождение на Руси в X—XI вв., до нас практически не дошли (возможно, за исключением Саввиной книги и Супрасльской рукописи), причем глаголические рукописи должны были сохраняться еще хуже, чем кириллические. Поэтому, если исходить только из известных нам фактов такого рода, мы должны твердо констатировать, что мы не знаем, какова доля западнославянских памятников в начальном фонде русской книжности.

Другим моментом является до сих пор еще держащееся убеждение в относительной бедности церковнославянской книжности у западных славян. И этот взгляд основан на той совокупности памятников западнославянского происхождения, которые в том или ином виде дошли до нас, и на убеждении в том, что эта совокупность является представительной выборкой. Хотя в этом столетии было установлено западнославянское происхождение многих памятников, сохранившихся в русской письменности, и обнаружены следы ряда текстов, до нас не дошедших, мы ни в коей мере не можем судить о том, какой частью существовавшей литературы мы располагаем (точно так же, как дошедшие до нас сведения о существовании славянской книжности в Сазавском монастыре отнюдь не предполагают, что ни в каких других монастырях западнославянского ареала такой книжности не было). Действительно, в результате того перелома в развитии славянской духовности, о котором говорилось выше, церковнославянская книжность у западных славян подверглась систематическому уничтожению; в то же время русская традиция могла донести до нас лишь ограниченную часть этой книжности, поскольку на Руси в результате того же перелома памятники западнославянского происхождения способны были, видимо, вызывать негативное отношение — в тех случаях, конечно, когда их западная основа воспринималась русским религиозным сознанием. Таким образом, на пути к нам западная церковнославянская литература проходила двойной фильтр, и то, что через него просочилось, совсем не незначительно по объему. Судя по этим данным, можно скорее поддержать оценку, высказанную в свое время Н. К. Никольским. Никольский писал: «Остатки чешской литературы X—XI вв., сохранившиеся в поздних списках, обнаруживают, что она (вместе с моравопаннонскою) едва ли во многом уступала болгарской письменности века царя Симеона» (Никольский 1930, 16). Если исходить из подобных

оценок, вклад западнославянской книжности в развитие русской культуры мог быть существенно бо́льшим, чем это обычно представляется; более интенсивным могло быть и религиозно-литературное взаимодействие.

Итак, реконструкция западнославянско-русских религиозных и литературных контактов и уяснение того, какие усилия и с западной, и с русской стороны понадобилось для их искоренения, позволяют предположить, что сами эти контакты характеризовались достаточной интенсивностью и были следствием широко усвоенной идеологии Slavia Christiana, славянской христианской общности. Эта идеология и стимулировала разносторонний обмен в церковной, политической и культурной жизни. В этой перспективе нуждаются в переоценке наши представления о формировании русских церковно-политических институтов, русской христианской культуры и русского извода церковнославянского языка.

Литература

Архангельский 1884—*Архангельский А. С.* Любопытный памятник русской письменности XV века. СПб. 1884. (Памятники древней письменности и искусства).

Бароний, I—XXXVIII—*Baronio C.* Annales ecclesiastici. Vol. 1—38. Lucca, 1738—1759.

Баумгартен 1927—*Baumgarten N.* De Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X^{e} au XIII^{e} siècle. Roma, 1927. (Orientalia Christiana, 9).

Беловский 1864—*Bielowski A.* Monumenta Poloniae historica // Pomniki dziejowe Polski. T. 1. Lwów, 1864.

Бенешевич 1987—Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований / Труд В. Н. Бенешевича; Под общим руководством Я. Н. Щапова. Т. 2. София, 1987.

Бирнбаум 1986—*Birnbaum H.* On the Slavic Share in Western Civilizatson: the Early Period. Some Definitional Considerations // Studia slavica mediaevalia et humanislica Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986. Vol. 1, 43—53.

Благова 1986—*Благова Э.* Кирилло-мефодиевская тематика в памятниках письменности средневековой Чехии до XIV в // Кирило-методиевски студии. Кн. 3. София, 1986, 55—62.

Бодянский 1855—*Бодянский О. М.* О времени происхождения славянских письмен. М., 1855.

Бодянский 1863—*Бодянский О. М.* Кирилл и Мефодий, собрание памятников до деятельности св. первоучителей и просветителей славянских племен относя-

щихся // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1863. Кн. 2. Ч. 3: Материалы славянские.

Бретхольц 1923 — *Bretholz B.* Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag. Berlin, 1923. (Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova series. T. 2).

Бугославский 1925 — *Бугославский С. А.* К литературной истории «Памяти и похвалы» князю Владимиру // Изв. отд. рус. яз. и словесности. 1925. Т. 29 (1924), 105—159.

Вавржинек 1963 — *Vavřínek V.* Církevní misie v dějinách Velké Moravy. Praha, 1963.

Вавржинек 1978 — *Vavřínek V.* The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy // Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9—11. Jahrhunderts. Praha, 1978, 253—281.

Вавржинек 1983 — *Vavřínek V.* Vyznam byzaniské misie na Velké Moravě pro christianizaci dalších slovanských národů // Zeszyty naukowe wydziatu humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. 1982. Nr. 3. Slawistyka, 25—34.

Вашица 1940 — *Vašica J.* Slovanská bohoslužba v českých zemich. Praha, 1940.

Вейнгарт 1949 — *Weingart M.* Československý typ církevnej slovančiny. Jeho pamiatky a význam. Bratislava, 1949.

Вечерка 1963 — *Večerka R.* Slovanské počátky české knižní vzdělanosti. Praha, 1963.

Власто 1970 — *Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge, 1970.

Востоков 1842 — *Востоков А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.

Гавранек 1956 — *Havránek B.* Otázka existence církevni slovanštiny v Polsku // Slavia. 1956. Roč. 25. № 2, 300—305.

Гамильтон 1965 — *Hamilton B.* The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance in Tenth-Century Rome // Studies in Medieval and Renaissance History. Vol. 2. Lincoln, 1965, 263—310.

Голдблатт 1986 — *Goldblatt H.* On «rusьskymi pismeny» in the Vita Constantini and Russian Religious Patriotism // Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986. Vol. 1, 311—328.

Дворник 1933 — *Dvornik P.* Les Légendes de Costantine et de Methode, vues de Byzance. Prague, 1933.

Дворник 1954 — *Dvornik P.* Les bénédictins et la christianisation de la Russie // L'église el les églises: Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. 1. Chevetogne, 1954.

Дворник 1970 — *Dvornik P.* Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick, 1970.

Добровский 1825 — *Добровский И.* Кирилл и Мефодий, словенские первоучители. М., 1825.

Живов 1988 — *Живов В. М.* История русского права как лингвосемиотическая проблема // Semiotics and the History of Culture: In Honor of Jurij Lotman. Columbus (Ohio), 1988, 46—128.

Зимин 1963 — *Зимин А. А.* Память и похвала Иакова мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. Вып. 37. М., 1963, 66—75.

Иларий и Арсений, I—III — *Иларий*, иеромонах, *Арсений*, иеромонах. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. 1—3. М., 1878—1879.

Ингем 1984 — *Ingham N. W.* The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages // Medieval Russian Culture / Ed. by H. Birnbaum and M. S. Flier. Berkeley; Los Angeles; London, 1984, 31—53. (California Slavic Studies, 12).

Ильинский 1930 — *Ильинский Г.* [Рец. на кн.]: Никольский 1930 // Byzantinoslavica. 1930. Roč. 2. № 2, 432—436.

Истрин, I—III — *Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе: Текст, исследование и словарь. Т. 1—3. Пг.; Л., 1920—1930.

Истрин 1916 — *Истрин В. М.* Летописные повествования о походах русских князей на Царьград // Изв. отд. рус. яз. и словесности. 1916. Т. 21. Кн. 2, 215—236.

Истрин 1931—1932 — *Istrin V. M.* Моравская история славян и история Поляно-Руси как предполагаемый источник начальной русской летописи: По поводу исследования Н. К. Никольского... // Byzantinoslavica. 1931. Roč. 3. S. 2, 308—332; 1932. Roč. 4, S. 1, 36—57.

Калайдович 1821 — *Калайдович К.* Памятники российской словесности XII века. М., 1821.

Капальдо 1990 — *Capaldo M.* Rispetto del testo tradito o avventura congetturale? Su di una recente interpretazione di *VC* 13 // Europa Orientalis. 1990. № 9, 541—644.

Карский 1928 — *Карский Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография. Л., 1928.

Климент Охридский, I—III — *Климент Охридски.* Събрани съчинения. Т. 1—3. София, 1970—1973.

Книежа 1942 — *Kniezsa S.* Die Slawenapostel und die Slowaken. Budapest, 1942.

Книежа 1964 — *Kniezsa I.* Zur Frage der auf Cyrillus und Methodius bezüglichen Traditionen auf dem Gebiete des Alten Ungarn // Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863—1963. Köln; Graz, 1964, 199—209. (Slavistische Forschungen, Bd 6.).

Кралик 1963 — *Кралик О.* Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // Труды Отдела древнерусской литературы. 1963. Т. 19, 177—207.

Кралик 1968 — *Králík O.* Od Radima ke Kosmovi. K nejstarším dějinám české vzdělanosti // Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas philosophica. 48. Philologica. 26. Praha, 1968.

Куев 1969 — *Куев К.* Разпространение и сегашно местонахождение на азбучната молитва // Константин-Кирил Философ: Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. София, 1969, 281—308.

Кумор 1982—*Kumor B.* Ks. Zagadnienie chrešcijań\stwa methodiańskiego w państwie wiślan // Zeszyty naukowe wydziału humanistycznego Uniwesytetu Gdańskiego. 1982. № 3. Slawistyka, 47—55.

Лавров 1911—*Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. (Труды Славянской комиссии АН СССР. Т. 1).

Леонид 1887—*Леонид*, архимандрит. Сведения о славянских пергаминных и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящейся в библиотеке Московской духовной академии). Вып. 1—2. М., 1887.

Логачев 1976—*Логачев К. И.* К вопросу о том, кто был изобретателем первоначального славянского алфавита // Советское славяноведение. 1976. № 4.

Львов 1975—*Львов А. С.* К истории старославянской письменности // Slavia. 1975. Roč. 44. S. 3, 274—283.

Людвиковский 1978—Kristiánova legenda—Legenda Christiani. Vita et Passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius / Ed. J. Ludvíkovský. Prague, 1978.

Макарий, I—XII—*Макарий* (*Булгаков*), митрополит. История русской церкви. Т. 1—12. СПб., 1857—1883.

Мареш 1963—*Мареш В. Ф.* Сказание о славянской письменности (по списку Пушкинского Дома АН СССР) // Труды Отдела Древнерусской литературы. 1963. Т. 19, 169—176.

Мареш 1970—*Mareš F. V.* Die Anfänge des slavischen Schrifttums and die kulturelle Selbständigkeit der Slaven // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1970. 16.

MGH, SS—Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque annum millesimum et quingentesimum. Scriptorum. T. 1. Hanover etc., 1826.

Медынцева 1970—*Медынцева А. А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора XI—XV века. М., 1978.

Моравчик 1970—*Moravcsik G.* Byzanlium and the Magyars. Budapest, 1970.

Мошин 1963—*Мошин В.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей XI—XV вв // Труды Отдела древнерусской литературы. 1963. 19, 28—106.

Никольский 1902—*Никольский Н. К.* К вопросу об источниках летописного сказания о св. Владимире // Христианское Чтение. 1902. Т. 214. Ч. 1, июль, 89—106.

Никольский 1930—*Никольский Н. К.* Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры: К вопросу о древнейшем русском летописании. Вып. 1. 1—9. Л., 1930. (Сборник по русскому языку и словесности. Т. 2. Вып. 1).

НПЛ—Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.

Павлов 1878—*Павлов А. С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против Латинян. СПб., 1878.

Пиккио 1963—*Picchio R.* A proposito della Slavia ortodossa e della comunita linguistica slava ecclesiastica // Ricerche Slavisliche. 1963. 11, 105—127.

Пиккио 1972—*Picchio R.* Questione della lingua e Slavia Cirillo-metodiana // Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi / A cura di R. Picchio. Roma, 1972, 8—120.

Пиккио 1983 — *Picchio R.* Lingua d'aposlolato e lingua liturgica nella chiesa latina e nel Primo impero bulgaro // Atti dell'8 Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo. Spoleto, 3—6 novembre 1981. Spoleto, 1983, 269—279.

Пиккио 1985 — *Picchio R.* Chapter 13 of Vita Costantini: Its Text and Contextual Function // Slavica Hierosolymitana. 1985. Vol. 7, 133—152.

Подскальский 1982 — *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237). München, 1982.

Подскальский 1985 — *Podskalsky G.* Zum geistigen Erbe der cyrillo-methodianischen Tradition der theologischen Literatur in der Kiever Rus' (988—1237) // Byzantinoslavica. 1985. T. 46, fasc. l, 131—135.

Попов 1875 — *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XIV—XV в.). М., 1875.

ПСРЛ, I—XXXVII — Полное собрание русских летописей, изданное Археографической комиссией. Т. 1—37. СПб.; Л.; М., 1841—1982.

Рацек 1965 — *Racek J.* Sur la question de la genèse du plus ancient chant liturgique tchèque «Hospodine pomily ny» // Magna Moravia. Brno, 1965, 435—460.

РИБ, I—XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 1—39. СПб.; Пг.; Л., 1872—1927.

Соболевский 1906 — *Соболевский А. И.* Заметки о русской литературе старшего периода. (В. М. Истрин. Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906) // Журн. мин-ва нар. просвещения. Новая серия. 1906. Ч. 3, 427—439.

Соболевский 1910 — *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сб. отд. рус. яз. и словесности. Т. 88. СПб., 1910.

Сперанский 1929 — *Сперанский М. Н.* Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. Л., 1929. (Энциклопедия славянской филологии. Вып. 4 (3)).

Срезневский 1893 — *Срезневский Вс.* Мусин-Пушкинский сборник 1414 года в копии начала XIX-го века. СПб., 1893. [Приложение к 72-му тому Записок Имп. Академии наук, № 5.]

Срезневский, I—III — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1—3. СПб., 1893—1912.

Стендер-Петерсен 1964 — *Stender-Petersen A.* Die Kyrillo-Methodianische Tradition bei den Polen // Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven. 1863—1963. Köln; Graz, 1964, 440—469. (Slavistische Forschungen, Bd 6.).

Степанов 1912 — *Степанов Н. В.* Летописец въскоре патриарха Никифора в Новгородской Кормчей // Изв. отд. рус. яз. и словесности. 1912. Т. 17. Кн. 2, 250—293; Кн. 3, 256—320.

Суворов 1888 — *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888.

Суворов 1893 — *Суворов Н. С.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893.

Тржештик 1980 — *Třeštík D.* Deset tezí î Kristiánově legendě // Folia historica bohemica. Praha, 1980. 2, 7—38.

Успенский 1987 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка XI—XVII вв. München, 1987. (Sagners slavistische Sammlung, Bd 12).

Фиала 1973 — *Fiala Z.* O Kristiánových znalostech historie 10. století // Český historický. 1973. Roč. 21, 389—398.

Фиала 1974 — *Fiala Z.* Hlavni pramen legendy Kristianovy // Rozpravy ČSAV. Praha, 1974. Roč. 84. S. 1.

Флоровский 1935 — *Флоровский А. В.* Чехи и восточные славяне: Очерки по истории чешско-русских отношений (X — XVIII вв.). Praha, 1935.

Флоровский 1958 — *Флоровский А. В.* Чешские струи в истории русского литературного развития // Славянская филология: Сб. ст. 3. М., 1958, 211—251.

Флоря 1981 — Сказание о начале славянской письменности / Вступ. ст., пер. и коммент. Б. Н. Флори. М., 1981.

Флоря 1985 — *Флоря Б. Н.* Сказание о преложении книг на славянский язык. Источники, время и место написания // Byzanlinoslavia. 1985. Т. 46, fasc. 1, 121—130.

Фойгт 1898 — *Voigt H. G.* Adalbert von Prag: Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im zehnten Jahrhundert. Westend-Berlin, 1898.

Франко 1896 — *Франко И.* Апокріфи і легенди з українських рукописів. Т. 1. Львів, 1896.

Фридрих, I—II — Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae / Ed. G. Friedrich. Vol. 1—2. Praha, 1904—1912.

Халоупецкий 1934 — *Chaloupecký V.* Svatý Vojtěch a slovanská liturgie // Bratislava. 1934. 8. № 1—2, 37—47.

Халоупецкий 1950 — *Chaloupecký V.* Slovanska bohoslužba v Čechách // Vestnik české Akademie věd a uméni. 1950. Roč. 59. S. 4, 65—80.

Хамм 1982 — *Hamm J.* Na tropach giagolicy krakowskiej? // Zeszyty naukowe wydziaiu humanistycznego Uniwesytetu Gdacskiego. 1982. № 3. Slawistyka, 125—132.

Холинка 1947 — *Holinka R.* Svatý Vojtěch. Brno, 1947.

Шайтан 1927 — *Шайтан М. Э.* Германия и Киев в XI в // Летопись занятий постоянной историко-археографической комиссии (за 1926 год). Л., 1927. 1 (34), 3—26.

Шахматов 1908 — *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира // Сборник статей, посвященных почитателями академику и заслуженному профессору В. И. Ламанскому по случаю пятидесятилетия его ученой деятельности. Ч. 2. СПб., 1908, 1029—1153.

Шахматов 1908а — *Шахматов А. А.* Сказание о преложении книг на словенский язык // Jagić-Festschrift. Zbornik u slavu Vatroslava Jagića. Berlin, 1908, 172—188.

Шахматов 1916 — [*Шахматов А. А.*] Повесть временных лет. Т. 1: Вводная часть. Текст. Примечания. Пг., 1916.

Шахматов 1940 — *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 4. М.; Л., 1940, 9—150.

Шевченко 1967 — *Shevchenko I.* The Greek Source of the Inscription on Solomon's Chalice in the *Vita Constantini* // To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday. Vol. 3. The Hague; Paris, 1967, 1806—1817.

Щапов 1959 — Собрание И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича: Описание / Составил Я. Н. Щапов. М., 1959.

Щапов 1976—*Щапов Я. Н.* Византийские хронографические сочинения в древнеславянской Кормчей Ефремовской редакции // Летописи и хроники. 1976. М., 1976, 230—263.

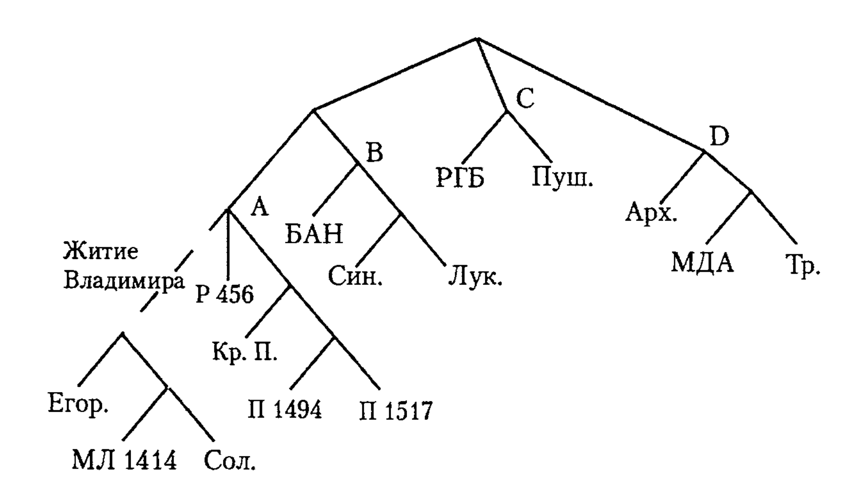
Ягич 1896—*Ягич И. В.* (*V. Jagić*), Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896 [Оттиск из: Исследования по русскому языку. Т. 1. СПб., 1885—1895.]

Якобсон 1954—*Jakobson R.* Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church // Harvard Slavic Studies. 1954. Vol. 2, 39—73.

Приложение

Текстологическая стемма и реконструкция текста Сказания о русской грамоте

А = Р 456, Кр. П., П 1494, П 1517
В = БАН, Син., Лук.
С = РГБ, Пуш.
D = Арх., МДА, Тр.
Е = Син., Лук.



Примечание: Как указывалось, Житие Владимира обнаруживает зависимость от редакции А, сохраняя вместе с тем отдельные архаизмы, отсутствующие в протографе данной редакции. На стемме обозначены три списка Жития: Егор.— РГБ, Егоров. (ф. 98), №637, 1470-е годы; МП 1414—Мусин-Пушкинский сборник 1414 г.; Сол.—Минея, ГПБ, Сол. 518/537.

Ниже в подстраничных примечаниях перед двумя чертами дается вариант, соответствующий реконструкции; после двух черт даются разночтения.

[1]Въ лѣто ѕ҃. т҃. о҃. з҃. [2]престависа[2] Кирилъ оучт҃ль словенскоу ꙗзыкоу мⷭца февралѧ .д҃і. дн҃ь бывь лѣтъ .м҃в. и [3]многы[3] просвѣтивъ [4]оучении бⷭжтеными[4] къ гⷭдоу ѿиде. и положенъ бысть въ римѣ въ црк҃ви ст҃го климента[1] ·:·

[5]Се же[5] боуди вѣдомо всѣми ꙗзыкы и всѣми людми ꙗко роускыи ꙗзыкъ ниѿкоудоу [6]же[6] приꙗ [7]вѣры сеꙗ ст҃ыꙗ[7]. и грамота роускаꙗ никымъ же ꙗвлена. [8]нъ[8] токмо самѣмь бг҃омь вседержителемь оц҃мь и сн҃омь и ст҃ымь дх҃омь.

[9]Володимероу[9] [10]дх҃ъ ст҃ыи[10] [11]вдохноулъ[11] вѣроу приꙗти. а [12]кр҃щение[12] ѿ грекъ и прочии нарѧдъ црк҃вныи.

[13]А[13] грамота роускаꙗ ꙗвиласѧ бг҃омь дана въ [14]корсоуни[14] роусиноу ѿ [15]неꙗже[15] наоучисѧ [16]философъ костѧнтинъ[16]. [17]и[17] ѿтоудоу сложивъ [18]и[18] написавъ книгы роускымь [19]ꙗзыкомь[19]. И евренстѣи грамотѣ тогда же извыче ѿ [20]самарѧнина[20] въ [21]корсоуни[21]. [22]Тъ[22] же моужь роусинъ [23]живѧше бл҃говѣрно[23] постомь и [24]доброю дѣтелью[24] въ [25]чистѣ[25] вѣрѣ единъ оуединивъсѧ. И [26]тъ[26] единъ ѿ [27]роуска[27] ꙗзыка

[1] ABC, в D отсутствует.

[2] Отсутствует в Кр. П., П 1494, П 1517, РГБ.

[3] Отсутствует в Е.

[4] Кр. П., БАН. // Р 456: ученіемъ, бжественными; П 1494, П 1517, Пуш.: оученіеⷨ бⷭжтвныⷨ; Е: бⷭжтвеными оучениі; РГБ: въ оучении бⷭжтвеными.

[5] Син., Пуш.: Єже

[6] ABD, в С отсутствует

[7] BD//C, Р 456, Кр. П., П 1517: вѣры ст҃ыѧ сеѧ; П 1494: ст҃ыа вѣры сіа.

[8] Арх. // В остальных — но.

[9] В, Р 456, МДА: Владимеру; Арх., Тр.: Володимиру.

[10] П 1494: ст҃ыи дх҃ъ.

[11] Е, Р456: вдохноу.

[12] D: кр҃щеныи (Тр.: кр҃щен).

[13] А: и.

[14] Кр. П., П 1494, П 1517, С: корсоунѣ(е); Е: корсоунѣ градѣ.

[15] Е, Пуш.; негоже.

[16] Син., Пуш.: Костѧнтинъ философъ; Лук.: Кириⷧ Философъ.

[17] А: и опущено.

[18] П 1494, П 1517: и опущено.

[19] А: гласомъ.

[20] Кр. П., П 1494, П 1517: соморѧнина.

[21] Кр. П., С, Е: корсоунѣ(е).

[22] Кр. П., Арх. // МДА, Тр.: тъи; Р 456, В, С: тои; П 1494, П 1517: то.

[23] А: бѧше (П 1494, П 1517: бысть) бл҃говѣренъ; БАН: бл҃говѣино.

[24] РГБ, Арх. // БАН: добрыми дѣтелми; в остальных: добродѣтелью.

[25] Кр. П., П 1494, П 1517, РГБ, МДА.,Тр.: чистѣи.

[26] Кр. П., Тр. // Р 456, В: тои; П 1494, П 1517, РГБ, Арх., МДА: тъи.

[27] А // BCD: роускаго (Лук.: руского).

ꙗвися [28]преже[28] [29]кр҇тьꙗныи[29] и невѣдомь никымьже ѿкоудоу есть [30]былъ[30]. [31] [32]Тъ[32] же бысть въ [33]дни[33] михаила ц҃ра и [34]ирины бл҃говѣрныꙗ[34] [35]и[35] [36]потомъ[36] [37]живъ бысть еще[37]. Посланъ бысть [38]философъ[38] костантинъ въ [39]моравоу[39] [31] моравьскомоу кн҃зю просившоу философа. И тамо шедъ наоучи моравоу и лахы [40]и чехы и прочиꙗ ꙗзыкы[40] и вѣроу [41]оутвердивъ въ нихъ правовѣрноую[41] и книгы [42]напи-

---

[28] А, БАН, РГБ, Арх. // Е, Пуш., МДА, Тр.: **прежде**.

[29] П 1494, П 1517 (**крьстьꙗныи** 'христианин', сущ. и прил.—Срезневский, 1, стб. 1345; в основном в памятниках XI в.) // Архаическая форма не воспринимается переписчиками и обусловливает разнообразные искажения. Кр. П.: **хрстіанъ сын**; Е, РГБ, D: **хр҇тіанинъ** (**кр҇тіанъ, кр҇тьꙗнъ**—форма, видимо, могла пониматься по-разному: как им. ед. в сочетании с наречием **преже** или как род. мн. в сочетании с **преже** предлогом); Р 456, БАН, Пуш.: **хр҇тіанинъ**. Перевод предложения затруднителен при любом чтении. Видимо, следует переводить: «И он единственный из русского народа ранее оказался христианином…»

[30] П 1494, П 1517 // В остальных **былъ** опущено (результат исчезновения перфекта со связкой).

[31] Многочисленные варианты в этой и следующей фразах связаны с тем, что переписчики по-разному понимали и членили текст. В реконструируемом варианте говорится: «Он (русин) появился во времена царя Михаила и благоверной Ирины и жил еще в последующее время»; затем начинается рассказ о Константине Философе. В том случае, если начало этого рассказа относится переписчиком к словам «и потом», начальные слова оказываются лишенными смысла и опускаются. Во всех списках, кроме П 1494 и П 1517, опускается **живъ бысть еще**, которые при таком членении оказываются грамматически аномальными. Неуместным далее оказывается наречие **потомъ**; оно могло бы означать, что Константин был послан в моравскую миссию после царствования Михаила, но это противоречило доступным переписчику сведениям; отсюда в ряде списков опускается и **потомъ**. Может опускаться и союз **и**, который также в этом случае оказывается излишним.

[32] Кр. П. // РГБ: **тъи**; Р 456, П 1494, П 1517, Е: **тои**; БАН, Пуш., D: **то**.

[33] Е: **цр҇тво**.

[34] РГБ: исправление **Ирины** на **Ѳеодоры**. Син: **мт҃ре Ирины бл҃гочет҇ивыꙗ**; Лук.; **мт҃ри его Ѳеодоры бл҃гочет҇ивые**.

[35] Лук.: **и** опущено.

[36] BD: **потомь** опущено. РГБ: **то^и же потомь**.

[37] П 1494, П 1517 // В остальных опущено.

[38] А: опущено.

[39] Лук., Пуш.: **моураву михаиломь ц҃ремь**.

[40] Е: опущено.

[41] БАН без **и**, РГБ **оу нихъ**, D // А: **православноую оутверди въ нихъ**, Р 456: **утвердивъ**). Е: **в нихъ оутверди праву**, Лук.: **у нихъ**.

савъ[42] роускымь [43]ıазыкомь[43] и добрѣ [44]наоучивъ[44]. [45]И[45] ѿтоудоу иде въ римъ и тоу [46]разболѣсѧ[46] и облечесѧ [47]въ черны[47] ризы и нарекоша имѧ емоу кирилъ [48]и[48] въ тои [49]болѣстни[49] преставися.

Потомъ [50]же[50] [51]многомъ[51] лѣтомъ миноувшемъ [52]пришедъ[52] [53]вънитѣхъ[53] въ моравоу и въ чехы и въ лахы [54]раздроушн[54] вѣроу [55]правоую[55] и роускоую грамотоу ѿверже а [56]латинскоу[56] [57]вѣроу и грамотоу[57] постави и правыıа вѣры [58]иконы пож'же а[58] епп҃ы [59]и попы[59] [60]изъсѣче[60] а дроугиıа [61]разгна[61]. [62]И[62] иде въ [63]проускоую[63] землю [64]хотѧ и[64] тѣхъ въ [65]вѣроу[65] привести. и тамо [66]оубиенъ бысть[66] [67]вънитѣхъ[67] латинскыи [68]пискоупъ[68].

---

[42] BCD // Кр. П., П 1494, П 1517: написа имъ; Р 456: написавъ в нихъ.

[43] Кр. П., П 1494, П 1517: глм҃ъ.

[44] Е: ихъ наоучивъ.

[45] Е, Пуш.: и опущено.

[46] П 1494, П 1517, Лук.: разболевсѧ.

[47] БАН, D // А, Син., Пуш.: черныѧ (ıиа); Лук.: черные.

[48] Р 456, Кр. П., П 1517: и опущено.

[49] Р 456, П 1494, П 1517, Е: болѣзни.

[50] А: же опущено.

[51] D // АВС: многимъ.

[52] А: и пришедъ.

[53] А: вои латынскыи.

[54] БАН, D // Р 456: разруша; Кр. П., П 1494, П 1517: разрушиша: Син.: разроушн.

[55] Р 456, Кр. П., П 1517: правовѣрноую; П 1494, Тр.: православноую.

[56] П 1494, П 1517 // Остальные списки: латинскоую.

[57] А: грамотоу и вѣроу; Пуш.: грамотȣ.

[58] А // BCD: опущено.

[59] БАН, D // А, Син., Пуш.: опущено.

[60] А, Син.: посече.

[61] Кр. П.: изгна; П 1494, П 1517: разгнавъ.

[62] БАН, Пуш.: и опущено.

[63] А, БАН: роускоую.

[64] П 1517, БАН: хоте и; П 1494: хо҃т и. Последовательность хотѧи допускает двойное членение: как полное причастие (хотѧи) и как сочетание краткого причастия с союзом и (хотѧ и); вариант хоте возникает при членении второго типа.

[65] БАН, D // А, Пуш.: свою вѣроу; Син.: вѣрȣ латын'скȣю.

[66] BCD // Кр. П., П 1494, П 1517: побиенъ бысть. Р 456: по҃биени быша.

[67] BCD // А: вои; БАН: и вънитѣ҃х и.

[68] Син., МДА, Тр. // Бан, Арх.: еп҃пъ; А: опущено.

Addenda et corrigenda

К § 1

1. Когда в 1989 г. данная статья готовилась к печати, я существенно сократил из-за превышения предусмотренного объема ее первую часть, посвященную текстологии Сказания. Я предполагал, что позднее займусь детальным текстологическим исследованиям памятника, что сделает ненужным те предварительные разыскания, результаты которых, схематически отраженные в приложении к статье, были изложены в сокращенных фрагментах. Для историко-культурных построений, составляющих основное содержание работы, было достаточно и той неполной реконструкции истории текста, которую обеспечивали предварительные наблюдения.

Мои планы не реализовались, отчасти потому что другие исследования оказались более привлекательны, чем текстологическая работа, навыки которой у меня отсутствовали, отчасти же потому что я рассчитывал, что детальное текстологическое исследование будет выполнено молодым итальянским коллегой Витторио Томеллери, доклад которого, посвященный данной теме, я слушал на заседании Dottorato di ricerca in slavistica в Риме в декабре 1994 г.; в нем были учтены некоторые списки Сказания, которые во время написания статьи мне еще не были известны (ГИМ, Син. 210, XV в.; БАН 11.8.9 [Доброх. 429], XVI в.; Вильнюс, Mokslu Akademijos Centr. Bibl. F 19, N. 80). К сожалению, не появилось пока и это исследование, так что сейчас кажется целесообразным привести отдельные наблюдения над историей текста Сказания, несмотря на их неполный и предварительный характер.

Наибольшее число новых списков относится к редакции А («Палейной»). Эти списки были предметом специального рассмотрения в работе Джорджо Дзиффера «Un nuovo gruppo di testimoni (frammentari) della *Vita Constantini*: Il „Gruppo della *Paleja*“» (в печати). В этой работе Дж. Дзиффер (дискуссии с которым были исключительно для меня полезны) перечисляет более десятка рукописей Хронографической Палеи и некоторых других памятников, содержащих относящиеся к Константину-Кириллу краткие сочинения, которые не были учтены в посвященной им литературе (в издании сочинений Климента Охридского и в моей статье). Не все из этих рукописей содержат Сказание, и не все Палеи, содержащие Сказание, учтены в цитирумой работе. Однако разрастание состава рукописей, включающих Сказание и явно не ограничивающееся доступными нам сейчас данными, показывает, что пол-

ное текстологическое исследование нашего памятника требует обширной археографической работы и потому остается делом будущего. Я ограничусь краткими заметками о нескольких просмотренных мною рукописях.

Сказание в редакции А содержится в рукописи РГБ, Егор. 13, XVI в., л. 451б—452б. Состав текста обычен для данной редакции, он начинается сообщением о преставлении Кирилла в Риме, а завершается молитвой царям Константину и Владимиру с теми же сокращениями, которые известны и по другим Палеям. Характер разночтений также указывает на принадлежность данного списка редакции А. Об этом свидетельствуют многочисленные инновации, общие для данного списка и других списков редакции А, например: **и** вместо **а** в начале четвертого абзаца (№ 13), **гл҃сомъ** (№ 19), **бѧше бл҃говѣренъ** (№ 23), опущение слова **философъ** (№ 38), **и вѣрꙋ православнꙋю ꙋтвер҇ди в них** (№ 41), **написа им** (№ 42), **гл҃сомъ** (№ 43), опущение частицы **же** (№ 50), **и прише҇д** (№ 52), **вон латиньскїи** (№ 53), **грамотꙋ и вѣрꙋ** (№ 57), вставка слов **иконы пож҇же а** (№ 58 — в статье эти слова ошибочно рассматривались как элемент исконного текста; надо полагать, что они представляют собой инновацию редакции А), **свою вѣрꙋ** (№ 65), **побїенъ бы҇с** (№ 66), **въи латиньскїи** (№ 67). Теснее всего Егор. 13 примыкает к Креховской Палее, о чем, наряду с рядом мелких общих инноваций, говорит такое общее чтение, как **хр҇стїанъ сыи** (№ 29). Некоторые инновации связывают Егор. 13 со списками, не принадлежащими редакции А. Так, в Егор. 13 находим **ѿ него҇ж** вместо **ѿ негаже**, как и в Син., Лук. и Пуш. (№ 15); общим для четырех указанных рукописей является и опущение **и** (№ 45); в обоих случаях, скорее всего, эти инновации являются независимыми. Труднее интерпретировать общее для Лук., Пуш. и Егор. 13 чтение **в҇ мꙋравꙋ михаиломъ цр҃емъ** (№ 39; см. ниже). Стоит отметить также общий для РГБ, Арх. и Егор. 13 архаизм **доброю дѣтелью** (№ 24).

Ничего существенно нового не дает и еще один список Палеи — ГИМ, Чуд. 348, первая пол. XVI в., л. 504—505. Почти все наблюдения, сделанные для Егор. 13, приложимы и к этому списку. Мы находим здесь тот же состав текста и почти тот же набор разночтений, объединяющих Чуд. 348 с другими списками редакции А. По характеру разночтений Чуд. 348 располагается между Креховской Палеей и Егор. 13. От Егор. 13 рассматриваемый список отличают чтения **вѣры ст҃ыа сеа** (№ 7), **ѿ неѧже** (№ 15), **правовѣрнꙋю** (№ 55), **изгна** (№ 61), а также опущение **и** (№ 45), объединяющие его с Кр. П. От Кр. П. Чуд. 348 отделяют чтения **корсꙋнѣ** (№ 14), **михаиломъ цр҃емъ** (№ 39), объединяющие его с Егор. 13.

Несколько больше нетривиальных разночтений дает список Хронографической Палеи ГИМ, Син. 210 1477 г., л. 552—553 об., происходящий, судя по окказиональному отражению цоканья, из северо-западного ареала. Эта рукопись содержит наиболее ранний датированный список Сказания. Состав текста обычен для «палейной» редакции, хотя во второй части, которую мы не рассматриваем, обнаруживается несколько небольших вставок (отдельные слова и словосочетания). Характерные для редакции А разночтения представлены и в данном списке, ср.: **и** вместо **а** в начале четвертого абзаца (№ 13), **бысть бл҃говѣренъ** (№ 23), **и вѣрꙋ православнꙋю оутверди в них** (№ 41), **написа им** (№ 42), **гл҃мъ** (№ 43), опущение частицы **же** (№ 50), **и пришедше** (№ 52), **вои латиньскїи** (№ 53), **грамотоу и вѣроу** (№ 57), вставка слов **иконы пожгоша а** (№ 58), **свою вѣроу** (№ 65), **побїенъ быс** (№ 66), **вои латинскїи** (№ 67). В некоторых случаях наблюдаются разночтения, находящие соответствие в других списках редакции А, ср. **вѣры ст҃ыꙗ сиꙗ** (№ 7), **ѿ негоже** (№ 15 — как в Егор. 13), **есть былъ** (№ 30 — как в П 1494 и П 1517; впрочем, здесь мы имеем дело с общим архаизмом), **раздроушиша** (№ 54), **православноую** (№ 55 — как в П 1494 и Егор 13), **разъгнавъ** (№ 61 — как в П 1494 и П 1517). Из характерных для редакции А чтений отсутствует **гл҃сомъ** (№ 19), на его месте стоит **ꙗзыкомь**, что может служить дополнительным аргументом для отнесения этой формы к прототексту. Обнаруживается также не свойственное редакции А чтение **кр҃стїанъ** (№ 29), которое, видимо, нужно рассматривать как независимую инновацию, обусловленную непонятностью исходной формы.

Вместе с тем в Син. 210 сравнительно много индивидуальных инноваций, которые в ряде случаев можно объяснить стремлением писца прояснить синтаксическую структуру текста, ср. **ѿтоудоу сложивъ написа** (№№ 17—18) с заменой причастия на аорист, вызванной опущением союза **и**. Такого же типа замена **потомъ живъ бысть еще. Посланъ бысть философъ костантинъ въ моравоу** (№№ 36—38) на **потомъ живъ еще посланъ бысть михаиломъ ц҃рмь въ моравоу**, обусловленная, видимо, тем, что фраза **живъ бысть еще** показалась писцу непонятной, относящейся не к неведомому русину, а к Кириллу Философу, что побудило писца вставить имя славянского просветителя в начало предложения: **Тъ же кирилъ быс**; это в свой черед потребовало устранения подлежащего из следующего предложения, на его месте появляется субъект пассивной конструкции в тв. падеже (**михаиломъ ц҃рмь**). Точно так же писец старается, хотя и не вполне успешно, устранить грамматические несообразности, возникшие в результате прочтения имени

въıтѣхъ как **вои латиньскїи** (в понимании писца форма мн. числа); отсюда замена глагольных форм ед. числа на формы мн. числа: **пришеДше вои латиньскїи**〈...〉 **и раздроушиша** 〈...〉 **ѿвергше** 〈...〉 **поставиша** 〈...〉 **пожгоша** 〈...〉 **посѣкоша**; впрочем, на следующее предложение грамматического энтузиазма у писца не хватило, и в нем остались глагольные формы ед. числа. Отмечу еще поясняющее дополнение к словам **и нарекоша имѧ емоу кирилъ: а преж того костѧнтинъ наречень быс**.

Другая редакция Сказания представлена в рукописи Хронографа русского в редакции 1601 г. ГИМ, Увар. 16/1363, XVII в., л. 787—788 об. По составу текста данный список принадлежит редакции В: в нем содержится известие о преставлении Константина-Кирилла и фрагмент о св. Владимире, причем заключительная молитва в этом фрагменте не редуцирована. Об этом же свидетельствуют и разночтения данного списка, которые однозначно связывают его со списком БАН. Из общих разночтений со списком БАН нужно отметить такие характерные инновации, как **живѧше блгоговѣнно** (№ 23) и **добрыми дѣтельми** (№ 24), а также опущение **и** в разночтении № 41. Из чтений, не совпадающих с БАН, стоит указать наличие слов **михаилом црмъ** (№ 39). В списке выделяется и ряд уникальных разночтений, которые, однако, представляют собой явные инновации и ничего для реконструкции прототекста не дают, например, **въ .дı. днь бывь .мв. лѣта** вместо **.дı. днь бывь лѣтъ .мв.**, **въ мирѣ** вместо **въ римѣ** и т. п.

К этой же редакции относится и список, обнаруживающийся в сборнике разного содержания из собрания МГА МИД (РГАДА, ф. 181, № 478/958) третьей четверти XVI в., л. 505—507 об. Сказание имеет здесь тот же состав, что и в рукописи, описанной непосредственно выше. Его конвой напоминает тот, который мы находим в хронографических палеях (хотя и не совпадает с ним), и включает Азбучную молитву, Беседу философа, статью о пермской азбуке. Со списками редакции В (преимущественно Син. и Лук., т. е. подредакцией Е) данный текст объединяет и ряд общих инноваций, а именно: **хрстїанъ** (№ 29), **и ирины блгочестивыѧ** (№ 34), **вѣрꙋ оутвердивъ в них правꙋю** (№ 41), опущение **и** (№ 45), **епскпъ** (№ 68). Отмечу еще наличие слов **михаиломъ црмъ** (№ 39). В рассматриваемом списке много индивидуальных инноваций, обусловленных желанием писца улучшить текст. Так, в первой фразе находим **Конъстѧнтинъ философъ нарицаемыи Кирилъ оучитель словеньс[к]ꙋ ıазыкꙋ престависѧ** вместо **престависѧ Кирилъ оучтль словенскоу ıазыкоу**. Вместо **къ гсоу ѿиде. и положенъ бысть въ римѣ** обнаруживаем **къ гсоу ѿиде в вѣчнꙋю жизнь и положено бысть чстное его тѣло**

въ градͤ [р]имѣ. Вместо **Володимероу дх҃ъ ст҃ыи вдохноулъ вѣроу приꙗти** — **Владимерꙋ д҃хомъ ст҃ымъ възвѣщено вѣрꙋ приꙗти**, вместо **преже кр҃тьꙗнъ** (№ 29) — **испер̓ва хр҃тїанъ**, вместо **въ черны ризы** (№ 47) — **въ иноческїи ѡбразъ**.

Сказание в редакции D обнаруживается в рукописи РНБ, F. I, 738 (Буслаев 44), XVI в., л. 436 об., содержащей Пространное житие Константина (см. о ней диссертацию Дж. Дзиффера: Ricerche sul testo e la tradizione della Vita Constantini, p. 15; я признателен Дж. Дзифферу, указавшему мне на эту рукопись и одарившему меня ксерокопией нужного мне текста). Список Буслаев 44 соответствует редакции D и по составу текста (отсутствует заглавная фраза о преставлении св. Кирилла, отсутствует фрагмент о св. Владимире), и по характерному для этой редакции конвою, и по набору разночтений. Поскольку, как было показано в статье, именно редакция D сохраняет наибольшее число чтений оригинального текста, близость Буслаев 44 к другим спискам данной редакции выражается прежде всего во множестве общих архаизмов, которые сами по себе не показательны. Отмечу среди таких архаизмов: **доброю дѣтелью** (№ 24), **в̓ черны ризы** (№ 47), **многом** (№ 51), **и попы** (№ 59), **в̓ вѣрꙋ** (№ 65). Можно указать, впрочем, и на несколько общих инноваций: **кр҃щеныи** (№ 12), **преже кр҃тьꙗнъ** (№ 29), **то** (№ 32), опущение **потомъ** (№ 36). Существенным разночтением, обнаруживающимся в Буслаев 44, можно считать наличие слов **михаилмъ цр҃емъ** (№ 39); если раньше эти слова фиксировались лишь в двух списках (Лук. и Пуш.) и могли рассматриваться как их независимая инновация, то теперь мы находим их еще в ряде списков (Егор. 13, Чуд. 348, Син. 210, Увар. 16/1363, МГА/МИД № 478/958, Буслаев 44). Данное чтение, таким образом, оказывается представленным во всех редакциях и, соответственно, может быть приписано прототексту. Опущение этих слов, также обнаруживаемое в списках всех редакций, может быть объяснено как общая инновация, обусловленная тем, что при исчезновении слов **потомъ живъ бысть еще**, характерном для большинства списков, два упоминания Михаила царя оказывались в слишком непосредственной близости и могли восприниматься как тавтология.

Таким образом, одно из исправлений, к которому нас подводит расширение текстологической базы, состоит во включении в реконструируемый текст слов **михаиломъ цр҃емъ**. Другое исправление, о котором также уже упоминалось, состоит в исключении из реконструиромого текста слов **иконы пож̓же а** (№ 58). Вместе с тем новые материалы ставят под сомнение выделение в особую редакцию C списков РГБ и

Пуш. Новых списков для этой редакции пока не нашлось. В то же время общие инновации, характерные только для этих двух списков, практически отсутствуют (единственное исключение — №6, которое можно трактовать как случайное совпадение); имеющиеся в этих списках инновации чаще всего совпадают с теми, которые присущи редакции B или отдельным спискам этой редакции, тогда как с редакциями A и D наборы разночтений у этих списков достаточно не схожи. Целесообразно, видимо, включить эти списки в редакцию B и рассматривать их как дефектные: в списке РГБ опущен весь текст, начиная с пассажа о Войтехе и включая «владимирскую» часть Сказания; в Пуш. опущена только эта последняя часть. Думается, что многие списки Сказания остаются до сих пор невыявленными, и окончательный пересмотр стеммы стоит отложить до формирования более полной текстологической базы.

2. Вопрос о соотношении Сказания и Жития Владимира заслуживает особого разбора, требующего отдельного текстологического исследования. Дополнения к настоящей статье — явно не подходящее для него место. Тем не менее представляется, что ряд спорных вопросов, связанных с Житием, не может быть решен без учета его взаимосвязи со Сказанием. Согласно наиболее распространенной сейчас точке зрения, Память и похвала князю Владимиру, включающая в качестве третьей части его Житие, представляет собой соединение независимых по происхождению текстов, осуществленное лишь в середине XIII в. (см.: Бугославский 1925; Фет 1987, 289). В качестве компиляции можно, видимо, рассматривать и пространную редакцию Жития. Одним из источников этой компиляции было Сказание, причем в его «объединенной» редакции, т. е. редакции, включающей как часть, посвященную св. Кириллу и св. Войтеху, так и часть, посвященную св. Владимиру. Если принимать датировку Бугославского, это указывает на первую половину XIII в. как terminus ante quem появления «объединенной» редакции (редакций A и B в предложенной выше классификации).

Между тем датировка Жития серединой XIII в. основана на убеждении в том, что оно было написано в связи с канонизацией Владимира, которая, в свой черед, относилась ко времени после 1237 г. или ко времени после победы Александра Невского над шведами в 1240 г. (Голубинский 1903, 56, 63; Водов 1988—89, 448—449). Сейчас появляются основания относить прославление равноапостольного князя к более раннему времени. Чтение «жития князя Владимира» предписывается богослужебным уставом по рукописи конца XII — начала XIII в.

(Курский краеведческий музей, №20959, см.: Князевская 1985, 159). Это сдвигает на полвека и наиболее вероятную датировку Жития, и, соответственно, terminus ante quem «объединенной» редакции[1].

О зависимости Жития от Сказания (имея в виду «объединенную» редакцию) довольно убедительно писал в свое время Н. К. Никольский: «В „сказании" сравнение Владимира с Моисеем и Иерусалима с Киевом изложено гораздо последовательнее, чем в житии, и отрывок с восклицанием: „Оле чудо, яко вторый Иерусалим" и т. д., включенный и в „житие", в „сказании" завершает проведенную параллель между русским крещением и ветхозаветными событиями. Автор сказания доказывает, что грамота русская была явлена самим Богом в Корсуне, как скрижали на Синайской горе Моисею, и продолжает свою параллель упомянутым сравнением Владимира с Моисеем, а Киева с Иерусалимом. Никаких повторений, какие мы видели в „житии", в „сказании" нет» (Никольский 1902, 103; ср. еще: Шахматов 1908, 1039—1040; Бугославский 1925, 121). К этому следует добавить, что в Сказании отрывок, начинающийся словами «Оле чудо, яко вторый Иерусалим», является частью риторической схемы, нарушенной в Житии: в Сказании имеется усилительный повтор и названный отрывок предваряется другим, начинающимся восклицанием «Оле чудо, овамо Моисеи с Исусом ⟨...⟩ се же бысть ⟨...⟩», причем уже в этом первом отрывке задано то риторическое противоположение («овамо — здѣ же»), которое затем эксплицируется во втором[2].

---

[1] Такая или еще более ранняя датировка канонизации предлагалась и ранее (см.: Никольский 1902, 91, 98, 102, 106; Соболевский 1890, 794), хотя у ее сторонников не было вполне основательных аргументов. Еще более ранние сроки канонизации представляются мне мало реальными. Найденная недавно новгородская берестяная грамота №906 третьей четверти XI в. с упоминанием имени Василия в списке святых говорит, видимо, о распространении культа Владимира за пределы Киева (ср.: Успенский 2000, 44—46), но вряд ли о его общецерковном почитании, санкционированном греческими архиереями (была ли в русской церкви этого времени какая-либо более формальная процедура канонизации, нам с достоверностью неизвестно, хотя отсутствие формальной процедуры кажется более правдоподобным). Во всяком случае для гипотезы о том, что Житие было составлено ранее конца XII в., нет достаточных оснований.

[2] Н. К. Никольский приводит и еще один аргумент в пользу первичности Сказания, который мне представляется ошибочным. Он пишет: «Точно так же более уместна в сказании и заключительная молитва к царям Константину и Владимиру. Сообщив о кончине Владимира, составители „сказания" резюмируют значение первого русского христианского князя словами: „и бысть вторый Константин в

Стоит отметить, что фрагмент из Сказания, включенный в Житие, восходит к тому варианту Сказания, который отложился в Палеях (редакция А), а не к тому, который представлен в списках редакции В. Об этом свидетельствуют общие инновации, ср.:

Житие (Зимин 1963)	**Палея (Чуд. 348)**	**Син. 354 (Ягич 1896)**
Онъ стѣнныи[3] законъ въ Иерусалимѣ, отлучающе от идол, а се чистую вѣру и крещение святое, вводящее въ жизнь вѣчную (с. 74)	**ѡнъ стѣ́нныи законъ въ ıеpс҃лı̈мѣ. ѿлꙋчающь ѿ идо͡л. сеи чс҃тꙋю вѣрꙋ и кр҃щенı̈е с҃тое въводѧщее в жиѕнь вѣчнꙋю** (л. 504 об.)	**онъ стѣнныи законъ въ Іерс҃лı̈мъ <u>внесе</u> ѿлꙋчающе ѿ идолъ, а сей чс҃тноую вѣрꙋ и кр҃щенı̈е с҃тое вводѧще в жизнь вѣчнꙋю** (с. 21)
Онамо 40 днии и 3 Моисѣи и законъ давъ преставися ⟨...⟩ се же, 30 лѣт и 3 бывъ въ святомъ крещеньи (с. 74)	**ѡнамо м҃ д҃нı̈и и г҃ моисѣи законъ давъ пристависѧ** ⟨...⟩ **сь же лѣт л҃ и г҃ бывъ въ с҃тмь кр҃щенı̈и** (л. 505)	**ѡнамо м҃ д҃ней и три Моисеи законъ давъ престави сѧ** ⟨...⟩ **<u>здѣ</u> же с҃тыи Владимеръ поживъ л҃г лѣта въ с҃томъ кр҃щенı̈и бывъ** (с. 22)

Продолжение сноски

русстѣй земли Владимер", а затем обращаются к обоим с молитвой. Вероятно, впрочем, что в этом обращении упоминался первоначально не Константин царь, а Константин Философ, о деятельности которого говорит первая часть сказания (В Хронографе 1494 действительно просто: „о святая Константин и Володимер")» (Никольский 1902, 103). Отмечу сразу же, что ссылка на особое чтение в Хронографической Палее 1494 г. не имеет силы: в публикации М. П. Погодина (Добровский 1825, 120) допущена неисправность, тогда как в рукописи читается: **«Ѡ ст҃аꙗ цр҃ѧ костѧнти͏ⁿ и воло͏ᵈмеръ»** (л. 447а). Вообще говоря, двойная идентификация Владимира — в ряду апостолов и в паре с Константином Великим — присутствует в русских апологиях крестившего Русь князя с самого начала (ср. в Слове о законе и благодати митрополита Илариона — БЛДР, I, 42, 48), однако нет сомнений в том, что в рассматриваемой молитве под Константином имеется в виду исключительно Константин Великий, а не св. Константин-Кирилл: об этом свидетельствует наименование Владимира вторым Константином в качестве первого на Руси христианского властителя и прошение об избавлении от бед «людей греческих и русских» в самой молитве. Именно этим определяется та несогласованность первой и второй частей Сказания, о которой говорилось в статье.

[3] Устраняю чудовищную конъектуру А. А. Зимина — [*и*]*стѣнныи* вместо *стѣнныи*. Прилагательное *стѣнныи* — производное от *стѣнь*, постоянного экзегетического атрибута Моисеева закона (Евр. X, 1; см.: Срезневский, III, стб. 590).

Представляется вероятным, что в первом случае в прототексте было **внесе**, поскольку в данном синтаксическом построении предикат (глагольная форма) выглядит куда более естественно, чем его отсутствие, а во втором случае было **здѣ**, так как риторика данной части текста строится на повторяющихся противоположениях, а в предшествующем предложении находим: «**Онамо** ко единѣмъ апостоломъ рече господь: „Не боися, малое мое стадо“; **здѣ** же ко всѣмъ то же речено» (Зимин 1963, 74). Данное сопоставление указывает на достаточно богатую текстологическую историю Сказания в период, предшествующий тому моменту, когда оно послужило источником для Жития Владимира. К этому моменту не только образовалась «объединенная» редакция Сказания, но это редакция успела расщепиться на две, легшие в основу редакций A и B в нашей классификации. Наиболее вероятным временем создания Сказания оказывается в этой связи эпоха до середины XII в.

К § 3

В статье утверждается, что латино-греческий билингвизм и биритуализм, имевший место в монастыре св. Алексея и св. Бонифация в Риме, монахом которого был св. Войтех, мог сыграть роль модели в отношениях между разными языками и разными обрядами в западнославянской части Slavia Christiana. Исходным для этой гипотезы было достаточно распостраненное мнение о литургической жизни названного монастыря, основанное на пассаже из Жития св. Войтеха Бруно Кверфуртского. Этого мнения, в частности, придерживается в своих работах Б. Гамильтон (1965, 267—268; ср. еще: Гамильтон 1961, 15—16), на которого я и ссылался (ср. еще аналогичную точку зрения у К. Боси: Боси 1970, 20—21). Не так давно эта точка зрения была оспорена Ж.-М. Сантерром, утверждающим, что «cette thèse repose sur une interprétation forcée d'un passage de la *Vita Adalberti* de Bruno de Querfurt» (Сантерр 1988, 712—713). Сантерр утверждает, что в этом пассаже, цитировавшемся в нашей статье, речь идет о посещении монастыря греческими монахами, а не о совместной монастырской жизни. В Житии Адальберта говорится: «Usus vero sibi [Адальберт] maxima erat colloquia querere spiritualium et seniorum qui crebro illic pro caritate abbatis plures confluxerant, Greci, inquam, optimi veniunt, Latini similes militarunt. Superioribus quatuor pius Basilius, inferioribus quatuor magnus Benedictus dux sive rex erat. Inter quos medius incedens, Deum siciens

Adalbertus verba vite sumit ‹...› Cum convenerunt sancti viri, pluebant ibi sermones Dei» (MGH, SS, IV, 603). При перечислении собиравшихся святых мужей назван св. Нил Россанский, который монахом обители св. Алексея никогда не был. Из этого, однако, не стоит делать вывода, что речь идет лишь об окказиональных беседах. В таком случае несколько неосмысленным оказалось бы упоминание св. Василия и св. Бенедикта, поименованных несомненно в качестве авторов монастырских уставов; если имеется в виду лишь случайное собрание, это упоминание становится тавтологическим повтором к Greci и Latini предшествующей фразы. При этом следует помнить, что изначально монастырь был греко-итальянским. Ничто не говорит о том, что ко времени второго аббата монастыря, Льва, это совместное общежитие распалось.

Следует вообще иметь в виду, что литургический билингвизм и биритуализм отнюдь не могут считаться чем-то исключительным в истории раннесредневекового монашества. Можно предположить, что традиция двуязычных монашеских общин первоначально складывается в Византии (Восточной Римской империи) не позднее V в. Феодорит Кирский в «Истории боголюбцев» рассказывает о греческом монахе Публии, основавшем греческое монашеское общежитие в местечке на берегу Евфрата. Его благочестие произвело впечатление на местных жителей, и они попросили принять их в монастырь. Публий, «памятуя о законоположении Господа, которое Тот дал Своим святым Апостолам, глаголя: *идите, научите все народы* (Мф. 28, 19), согласился и, построив другое жилище вблизи первого, велел им жить в нем. Кроме того, он возвел священный храм и приказал как грекам, так и сирийцам собираться в нем при начале и исходе дня и возносить Богу вечернее и утреннее славословие, разделившись на две части и совершая песнопение попеременно на своем родном языке. Этот образ жизни сохранился там и поныне: ни время, изменяющее подобные вещи, не переменило его, ни преемники служения Публия не решились отменить что-либо из учрежденного им, хотя этих преемников в управлении монастырем было не двое или трое, а очень много» (Religiosa historia, V — PG, 82, col. 1353C—1356A; русский перевод см.: Феодорит Кирский 1996, 186). Это отнюдь не единственный известный нам пример (см. сводку имеющихся данных: Дагрон 1969, 50—51), так что для Христианского Востока интересующее нас явление представляется достаточно обычным.

Как именно, когда и в каком объеме оно находит продолжение на Западе и в особенности в Италии, на юге которой процветает греческое монашество, не может быть предметом данных заметок. Стоит обратить внимание, что первый настоятель монастыря св. Алексея и св. Бонифация архиепископ Сергий переезжает в Рим из Дамаска; скорее всего он был знаком с примерами двуязычных греко-сирийских монашеских общин, так что устройство двуязычного монастыря на Авентине не было для него беспрецедентной новинкой. Такое устройство не стало абсолютным исключением и в западной церкви. Приблизительно в то же время «St. Gerard, bishop of Toul (963—994), endowed a monastery for a dual community of Greek and Irish monks who should live a common life, but in which each group should recite the divine office according to its customary rite. Unfortunately it is not known whether Gerard was inspired by the example of S. Alessio, or whether his expedient antedated that of Pope Benedict» (Гамильтон 1965, 267).

У нас нет никаких оснований думать, что Мефодий в настойчивых попытках утвердить латино-славянское литургическое двуязычие в своей епархии (о них свидетельствуют повторные папские запреты совершать мессу на славянском языке) действовал хоть с какой-то оглядкой на греко-сирийские прецеденты (ср.: Пери 1988; Пентковский 1998, 37—39). Однако к концу X в. положение существенно меняется: славянский язык в качестве литургического утверждается в христианской церкви (по крайней мере, в Болгарии) и в этом плане перестает отличаться, скажем, от сирийского. В этой ситуации образцы литургического двуязычия в монастырях восточной и западной церкви могли быть значимы в особенности в рамках своеобразного экуменизма политики Renovatio Romani Imperii и для таких духовных деятелей, как св. Войтех[4].

Дополнительная литература

БЛДР, I—XX — Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева и др. Т. 1—20. СПб., 1997 (продолжающееся издание).

Боси 1970 — *Bosi K.* Das Kloster San Alessio auf dem Aventin zu Rom. Griechisch-lateinisch-slavische Kontakte in römischen Klöstern vom 6./7. bis zum Ende des 10.

[4] Стоит заметить в заключение, что мы в точности не знаем, какой именно этап латино-славянского литургического взаимодействия отразился в таких его памятниках, как Киевские листки или недавно найденный на Синае глаголический богослужебный сборник (см. о последнем: Паренти 1994).

Jahrhunderts, Kulturbewegung im Mittelmeerraum im archaischen Zeitalter Europas // Beiträge zur Südosteuropa-Forschung anlässlich des II. Int. Balkanologenkongresses in Athens / Hrsg. von H.-G. Beck und A. Schnaus. München, 1970, 15—28. (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, 10).

Водов 1988—89 — *Vodoff V.* Poirquoi le prince Volodimer n'a-t-il été canonisé // Harvard Ukrainian Studies. 1988—89. 12—13, 446—466.

Гамильтон 1961 — *Hamilton B.* The City of Rome and the Eastern Churches in the Tenth Century // Orientalia christiana periodica. 1961. 27, 5—26.

Голубинский 1903 — *Голубинский Е.* История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд. М., 1903.

Дагрон 1969 — *Dagron J.* Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'État // Revue Historique. 1969. 241, fasc. 489, 23—56.

Князевская 1985 — *Князевская О. А.* Отрывок древнерусской рукописи конца XII — начала XIII в. (Курский областной краеведческий музей) // Litterae slavicae medii aevi Francusco Venslao Mareš sexegenario oblatae. München, 1985, 157—170.

Паренти 1994 — *Паренти С.* Глаголический список римско-византийской литургии св. Петра (Син. глаг. 5/N) // Palaeobulgarica. 1994. 18. №4, 3—14.

Пентковский 1998 — *Пентковский А. М.* Лекционарии и четвероевангелия в византийской и славянской литургических традициях // Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998, 3—54 2-ой пагинации.

Пери 1988 — *Peri V.* Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia // Archivum Historiae Pontificiae. 1988. 26.

PG, I—CLXI — Patrologiae cursus completus. Series graeca. Vol. 1—161 / Accurante J. P. Migne. Paris, 1857—1866.

Сантерр 1988 — *Sansterre J.-M.* Le monachisme byzantin a Rome // Bizanzio, Roma e l'Italia nell' Alto Medioevo. Spoleto, 1988. T. 2, 701—746. (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo, 34).

Соболевский 1890 — *Соболевский А. И.* «Память и похвала святому Владимиру» и «Сказание о святых Борисе и Глебе» // Христианское чтение. 1890. Т. 202. Ч. 1, 791—804.

Успенский 2000 — *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

Фет 1987 — *Фет Е. А.* Память и Похвала князю Владимиру // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987, 288—290.

Феодорит Кирский 1996 — *Бл. Феодорит Кирский.* История боголюбцев с прибавлением «О божественной любви» / Вступит. статья и новый перевод А. И. Сидорова. М., 1996.

Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца

В 1993 г. Н. И. Толстой напечатал статью «Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора „Повести временных лет“» (Толстой 1993). В этой работе Н. И. Толстой утверждал, что самосознание Нестора многоуровнево, и эти уровни упорядочены, одни являются «доминантными», другие — «сопутствующими». «У Нестора Летописца было,— по словам Толстого,— религиозное сознание (христианское), общеплеменное (славянское), частноплеменное (полянское) и сознание государственное (причастность к Русской земле). Среднеплеменное сознание его — русское — еще созревало и не занимало ключевой, доминирующей позиции» (Толстой 1993, 9—10). Вопрос о том, как формируются отношения между этими уровнями, представляется Н. И. Толстому «культурологической проблемой», в которой остается много нерешенного (Там же, 11). В данных заметках я пытаюсь немного продвинуться по тому пути, который был обозначен Никитой Ильичем, размышления которого всегда были для его коллег живым источником научных поисков.

О самосознании Нестора позволяют говорить те части «Повести временных лет» (далее — ПВЛ), которые были добавлены киево-печерским летописцем при обработке Начального летописного свода[1]. В этом процессе Нестор, используя разные источники, по-новому концептуализировал субъект того исторического повествования (население Киевской Руси), с которым он имел дело. М. Д. Приселков говорит об этом: «Нестор ⟨...⟩ широко раздвигая прежние скромные исторические рамки повествования, молчаливо обходя всемирно-историческую концепцию византийской историографии, выдвигал русский народ, как ветвь славянства, в разряд великих европейских народов,

---

[1] Здесь нет нужды входить в вопрос о том, насколько правомерно отождествлять этого летописца с автором Жития Феодосия и Чтения о Борисе и Глебе и именовать его Нестором. Конечно, в таком наименовании есть элемент условности, но, если о нем не забывать, ничто не мешает следовать данной традиции.

имеющих свою давнюю историю, свой язык и свое право на самостоятельное политическое существование» (Приселков 1940, 37—38). Нечто подобное Нестор несомненно делал, хотя категории, в которых М. Д. Приселков описывает вклад Нестора («русский народ», «великие европейские народы», «самостоятельное политическое существование»), были несомненно чуждыми для нашего летописца (ср.: Толстой 1993, 6), и он вряд ли бы понял, что именно приписал ему современный историк. Проблема как раз в том и состоит, чтобы выяснить, каковы были категории Несторовой мысли, какие из них были его нововведением и какое содержание он в них вкладывал.

О «русском народе» Нестор явно не говорит. Он говорит о полянах, «ꙗже нынѣ зовомаꙗ Рꙋсь» (ПСРЛ, I, 25—26), где *Русь* порою интерпретируется — без достаточных оснований — как этноним, относящийся к киевским полянам[2], а в других случаях употребляет данное слово либо для обозначения варягов, либо «не в этногенетическом смысле ⟨...⟩ а в географическом, государственном» (Петрухин 1995, 23; ср.: Толстой 1993, 6). О славянах, однако же, Нестор говорит неоднократно и именно в этногенетическом смысле, он помещает их в списках народов и тем самым дает им место в истории. То, как он это делает, отмечено все же известной двойственностью, придающей славянофильству летописца странный оттенок. В этом плане нельзя не вспомнить рассказ об апостоле Андрее, относящийся к доанналистической части и введенный в летопись при переработке Начального свода (скорее всего Нестором, хотя ряд исследователей приписывают эту вставку Сильвестру — Мурьянов 1969, 160—161; ср.: Насонов 1969, 65; Чичуров 1990, 14). Рассказав о путешествии апостола по Днепру на север

[2] Этот пассаж читается в так называемом Сказании о преложении книг. В. Я. Петрухин справедливо считает, что речь в данном месте «идет о западных славянах», а не о киевских полянах. Он полагает, что «летописец в соответствии с методами средневековой науки нашел самое подходящее место для естественного включения руси в круг славянских народов, принявших славянскую письменность» (Петрухин 1995, 24). Чем так хорошо это место, в котором русь оказывается тождественной полякам, не совсем ясно. Сказание о преложении книг в ПВЛ заимствовано, как известно, из западнославянского источника (Шахматов 1940, 80—92; см. ниже), и цитированные слова были, надо думать, добавлены в использованный источник составителем летописи, хотевшим упомянуть русь среди тех, кто пользуется славянской грамотой (именно как интерполяцию трактует их Шахматов; см: Шахматов 1916, 26; 1940, 90). То, что такое упоминание плохо соотносилось с перечислением и распределением славянских племен в других частях летописи, составителя могло не волновать.

вплоть до мест, «идеже нынѣ Новъгородъ», летописец передает путевые наблюдения Первозванного просветителя, обращенные к римской аудитории:

> дивно видѣхъ словѣньскую землю· идучи ми сѣмо· видѣхъ бани древены· и пережьгуть е рамяно· [и] совлокуться и будуть нази· и ѡблѣются квасомъ оусниянымь· и возмуть на ся прутье младое· [и] бьють ся сами· и т°го ся добьють· егда влѣзуть ли живы· и ѡблѣються водою студеною· [и] тако ѡжиоуть· и то творять по вся дни· не мучими никимже· но сами ся мучать· и то творять мовенье собѣ а не мученье· (ПСРЛ, I, 8—9).

Эти наблюдения ближе всего напоминают записки о России иностранцев, сообщавших (конечно, уже в новое время) о диковинных нравах чужого народа, и, если бы этот текст был заимствован из какого-нибудь иноземного источника, удивление вызывал бы лишь неожиданный выбор летописца (ср. в «Истории Ливонии» Дионисия Фабрициуса об итальянце, удивлявшемся самоистязанию монахов, парившихся в бане — Герхардт 1955). Рассказ, однако, ниоткуда не заимствован, но написан самим летописцем (видимо, как освящающая Киев легенда — ср.: Подскальский 1982, 13), и вряд ли можно думать, как это делает Д. С. Лихачев, что в его основе «лежит фольклорное предание» (христианский фольклор в XI в. — ?) и в нем просвечивает «народная шутка, местный колорит» (Лихачев 1996, 388). Это книжная легенда, и в этом качестве она обнаруживает поразительную способность книжника к остранению, способность взглянуть на «своих» глазами «чужого». Конечно, здесь можно подозревать насмешку жителя восточнославянского юга над нравами восточнославянского же севера (см.: Кузьмин 1974, 45—47; ср. противоположную точку зрения у Л. Мюллера — 1974, 55—57), но такой южный партикуляризм плохо согласуется с пафосом славянской общности или представлением о единстве «Русской земли». Поскольку эти концептуальные моменты действительно у Нестора присутствуют, остается думать, что он обладал редким умением смотреть на свое общество глазами иностранца, обнаруживая известное раздвоение личности, а следовательно и двойственность самосознания. Один план этого двойственного самосознания можно назвать этническим или этнополитическим («славянство», «Русская земля»), другой же, видимо, можно определить как универсалистский или универсалистско-христианский, оперирующий понятиями религиозными и цивилизационными. Таким образом, в той парадигме славянского самосознания, компоненты которой выделял Н. И. Толстой (1993, 10), составляющие, похоже, не упорядочены иерархиче-

ски, а находятся в состоянии конфликта, который и обусловливает раздвоение того, что евразийцы называли «национальной личностью».

Для понимания того, по каким линиям развивается конфликт двух планов самосознания и какие категории относятся к каждому из планов, существенный материал сообщают рассуждения Нестора о расселении племен и народов и характеристики, которые он им дает. Сама идея вводной доанналистической части вполне ясна и не требует особых комментариев. Автор стремится дать излагаемой им истории всемирно-историческую перспективу, поместив Русь в тот повествовательный ряд, который открывается сотворением мира и привязывает народы и царства к единому библейскому древу (см.: Толстой 1994, 91—92). Поэтому и изложение начинается с разделения земли между сыновьями Ноя, и интенция автора отчетливо обнаруживается в его добавлениях в традиционную схему: *Словѣне* упоминаются вслед за «Иллириком», а затем помещаются среди семидесяти двух поставилонских народов в числе племен «**ѿ племени Афет°ва**» как тождественные норикам («**Нарци еже сӯть Словѣне**») (ПСРЛ, I, 3—5). Что же касается самой схемы, то и ее происхождение сомнений не вызывает: это всемирно-историческая схема византийской историографии, усвоенная восточнославянским автором из Хроники Георгия Амартола, Хронографа по великому изложению, Летописца вскоре патриарха Никифора и, возможно, еще какого-то византийского хронографического памятника, содержавшего извлечения их Малого Бытия (Книги Юбилеев), чем, видимо, ограничивается круг известных нашему книжнику византийских историографических памятников (ср.: Томсон 1978, 114, 133; Франклин 1982; Борцова 1989); заимствования из них он и комбинирует в вводной части (включая статью 6360 г.— Шахматов 1940). На этом пути всемирной истории Нестор собирается ответить на поставленный в заглавии вопрос «**Ѿкӯдӯ есть пошла рӯскаꙗ земѧ • кто въ киевѣ нача первѣе кнѧжи^т^ и ѿкӯдӯ рӯскаꙗ землѧ стала есть**» (ПСРЛ, I, 1). Понятно, что это стремление относится к универсалистски-христианскому плану авторского самосознания.

Византийская схема усваивается, однако, в редуцированном виде. Для византийской историографии характерно описание мировой истории как последовательности царств (империй), последовательности, которую христианская Византия (империя ромеев, т. е. империя Римская) замыкает. К этой имперской перспективе летописец остается вполне равнодушен. Как замечает С. Франклин, «when Kievan writers themselves discuss the course of world history, they pick out as the signific-

ant categories not empires, but peoples and religions: the passage from paganism to Christianity, from Judaism to Christianity, from Law to Grace ⟨...⟩ descent from the sons of Noah; the division of tongues after Babel and their miraculous communion at Pentecost. None of these schemes was invented in Kievan Russia; but together, and in the absence of empires, they present a quite un-Byzantine configuration» (Франклин 1983, 532—533). Таким образом, само построение истории в терминах племен и народов представляет собой адаптацию классических схем к более привычным для автора категориям, апеллирующим к родовым отношениям (сейчас можно отвлечься от вопроса о том, не ориентировался ли при этом летописец на схемы западной хронографии). Эта адаптация совершается, следовательно, под воздействием локально-этнического плана самосознания.

Такого рода трансформации говорят, конечно, не о конфликте двух планов самосознания, а об их взаимном приспособлении. В рамках этой адаптированной схемы и строится дальнейшее изложение. От семидесяти двух разошедшихся из Вавилона народов летописец переходит к рассказу о славянских племенах, заимствованному, по предположению Шахматова, из Сказания о преложении книг, повествует о пути из варяг в греки, путешествии апостола Андрея, псевдодинастической легенде о Кие, Щеке и Хориве, затем, воспользовавшись формальной связкой с этой легендой (**«И по сихъ братьи держати • почаша родъ ихъ княженье в Полѧхъ»** — ПСРЛ, I, 10), автор говорит о племенах, населяющих «восточнославянскую» территорию, вновь возвращается к прочим славянским племенам (компилируя из того же Сказания о преложении книг) и опять пишет о племенах восточнославянских. Построение, как можно видеть, оказывается достаточно неискусным, изобилующим немотивированными повторами, но не обнаруживающим (кроме как в рассмотренной выше легенде об апостоле Андрее) противоречивости лежащих в его основе установок[3]. Византийская перспектива, обозначенная использованием Амартола, остается в целом на заднем плане и сложившейся гармонии не нарушает.

[3] О немотивированности повторов пишет А. Г. Кузьмин (1974, 42). Она побуждает его предположить, что над вводной частью работало несколько летописцев. Кажется, однако, что дело просто в том, что непривычное еще занятие компилирования давалось летописцу с трудом, так что логика повествования постоянно нарушалась. Таким образом, у гипотезы о множестве летописцев нет достаточных оснований. В конце концов, если бы редакторы ценили логическую последовательность, любой из них мог бы привести повествование в порядок.

Так продолжается до второго перечисления восточнославянских племен, в конце которого летописец вспоминает о взгляде из Византии и, цитируя Епифания Кипрского, указывает: «**да то сѧ звахꙋ ѿ Грекъ Великаꙗ Скꙋфь**» (ПСРЛ, I, 13). Сохраняя в уме эту внешнюю точку зрения, автор рассказывает о нравах восточнославянских племен. Он противопоставляет полян, которые «**ѡбычаи имꙋть • кротокъ и тихъ**» (ПСРЛ, I, 13), всем остальным восточнославянским племенам, живущим «**звѣриньскимъ ѡбразомъ**» (Там же), и здесь сказывается то, что Н. И. Толстой называет «частноплеменным» компонентом самосознания (Толстой 1993, 9—10). Описание скотских нравов древлян, радимичей, вятичей, северян и кривичей довольно однообразно, они, во-первых, нарушают пищевые запреты, во-вторых запреты сексуальные. Древляне «**ꙗдѧхꙋ всѧ нечисто• и брака оу нихъ не бываше• но оумыкивахꙋ оу воды двцѧ**» (ПСРЛ, I, 13); радимичи, вятичи и северяне «**живѧхꙋ в лѣсѣ• ꙗкоже [и] всѧкии звѣрь• ꙗдꙋще все нечисто ⟨...⟩ [и] браци не бывахꙋ въ них • и игрища межю селы• схожахꙋсѧ• на игрища на плѧсанье• и на всѧ бѣсовьскаꙗ игрища• и тꙋ оумыкахꙋ жены собѣ• с неюже кто съвѣщашесѧ• имѧхꙋ же по двѣ и по три жены**» (Там же, 13—14). Древляне к тому же «**оубивахꙋ другъ друга**», а прочие племена хоронили умерших, как язычники, используя трупосожжение.

Насколько этнографически достоверны эти сведения, нас может сейчас не интересовать. Важнее, что схема, по которой описаны эти нравы и обычаи, взята летописцем у Амартола, и на него летописец прямо и ссылается. Он пишет: «**Глть Геѡргии в лѣтописаньи**»,— и приводит пространную выдержку из его Хроники. Выдержка взята из той части, где Амартол пишет об Александре Македонском и пересказывает легенду о Рахманском царстве, т. е. об островах блаженных, расположенных за пределами цивилизованного мира. По этому поводу Георгий приводит рассуждение, согласно которому у народов, не имеющих писанного закона, т. е. нецивилизованных, место закона занимает обычай, унаследованный от отцов, который они и принимают за закон. Это устройство жизни вне пространства цивилизации Георгий иллюстрирует набором примеров, рассказывая о добрых обычаях Брахманов (жителей Рахманского царства) и варварских нравах Индян, Халдеев, Вавилонян, Гилеев, жителей Вретании и амазонок. «Варварское» описывается, естественно, как нарушение цивилизованного порядка, т. е. как нарушение запретов (в первую очередь пищевых и сексуальных) (Истрин, I, 48—50). Данный пассаж и воспроизводит восточнославянский летописец.

Как справедливо замечает В. Я. Петрухин, «амазонки в разных традициях (восходящих к античной) отмечают не историко-географические реалии, а, напротив, неосвоенную часть ойкумены ⟨...⟩ Эти легенды (легенды об амазонках и т. п.—*В. Ж.*), не вызывавшие доверия уже у Птоломея, были широко распространены не только в силу необходимости целостного описания мира, включая его неосвоенную и поэтому оставляющую место для традиционной мифологической фантазии часть, но и в силу общей приверженности древней и средневековой науки к книжной традиции, соблюдение которой и было залогом целостности описания мира—а стало быть, и целостности мироощущения» (Петрухин 1995, 46—47). Парадокс в том, что стандартные способы описания варварского (чужого, неосвоенного) пространства летописец переносит на свою землю, т. е. на пространство для него в высшей степени освоенное, на те племена, чью историю он собирается излагать. Свое (этноцентрическое, племенное) оказывается варварским, из чего следует, что автор принимает «чужую» точку отсчета, точку зрения византийца, взирающего из столицы мира на Великую Скуфь. И здесь мы вновь видим раздвоенное самосознание, два плана которого сталкиваются в конфликте.

Конечно, византийца из себя автор не делает, это было бы нелепо. Свое остранение летописец определяет не в историко-культурных, а в религиозных категориях. Обозначая точку отсчета, он пишет:

> **мы же х҃стьяне елико земль • иже вѣрують въ с҃тую Трцю [и] въ едино кр҃щнье въ едину вѣру законъ имамъ единъ• елико во Х҃а кр҃тихомся и во Ха wблекохомся** (ПСРЛ, I, 16)

Универсализм авторской позиции выражен здесь совершенно эксплицитно. Осмыслен он, однако, как взгляд христиан всех стран, т. е. как универсализм, основанный на религиозной идее, а не на идее имперской, и в этом смысле он не похож на универсализм византийских историков и хронистов, послуживших источником для нашего автора. Для византийцев универсализм определялся идеей единой империи, парадигмой вечного Рима, охватывающего в принципе все пространство цивилизации, и в этой парадигме языческое прошлое занимало свое законное место; сколь бы нечестивы ни были римские императоры, императорский Рим был основанием той ойкумены, с которой идентифицировали себя византийцы. Языческое прошлое было прошлым цивилизации, а не отвергнутым варварством.

Для восточнославянских книжников, в том числе и для Нестора, идея универсальной империи была полностью чуждой (Франклин

1983), универсализм основывался исключительно на религиозном принципе, и поэтому цивилизация была тождественна христианству, а всякое языческое прошлое, в том числе и свое собственное, отторгалось как варварство[4]. В силу этого конфликт этнического и христианского планов самосознания приобретает дополнительное измерение противостояния варварства и культуры. Правда, летописец пытается до какой-то степени легитимировать свое прошлое («частноэтническое» в терминологии Н. И. Толстого), говоря о том, что в отличие от других восточнославянских племен «**Полѧне ⟨...⟩ своиx ѡц҃ь ѡбъıчаи имꙋть • кротокъ и тихъ**» и «**брачнъıи ѡбъıчаи имѧхꙋ**» (ПСРЛ, I, 13). Это, однако, лишь не слишком удачный паллиатив, поскольку в заимствованной из Амартола схеме полянам приходится занять место мифических жителей Рахманского (Рахмальского) царства, наделенных природным благочестием, но вместе с тем живущих явно аномальной жизнью: рахмане «**мало ѡвоща и сладкъıꙗ водъı приємлють**», проводят с женами лишь два месяца в году и живут до ста пятидесяти лет (Истрин, I, 48). У Амартола, таким образом, природное (райское) благочестие оказывается связанным с мифологическими аномалиями, которые никак не годятся в качестве атрибутов исторического племени. Поэтому восточнославянский летописец полянам никаких аномалий не приписывает, что делает неясным и статус их природного благочестия — с точки зре-

---

[4] Показательно, что если сами византийцы именовали себя ῥωμαῖοι, т. е. римляне, что соответствовало их имперской самоидентификации, то в восточнославянских текстах они никогда так не называются. Обычно ῥωμαῖοι в применении к византийцам переводится как «греки», и этот же этноним, основанный на языке, а не на имперской идее, употребляется в оригинальных восточнославянских текстах (ср.: Франклин 1983, 526). Стоит привести наблюдение С. Франклина, отметившего, что в переводе Амартола «Rhomaioi before Constantine remain as Romans, while Rhomaioi after Constantine become Greeks. Thus in the reign of Aurelian the phrase „εἰς τὴν Ῥωμαίων γῆν" is rendered „въ Ромѣискоу землю", whereas in the reign of Julian «κατὰ τῆς Ῥωμαίων γῆς» becomes „на Гречьскоую землю"» (Там же, 527). В том случае, однако, когда переводчик имел дело не с историей, а с тем, что он воспринимал как элемент христианской доктрины, он мог передавать ῥωμαῖοι как **христиане**. Именно такое соответствие находим в переводе Прохирона в составе Книг Законных (византийское законодательство в церковнославянском переводе воспринималось восточными славянами как часть святоотеческого учения — ср.: Живов 1988, 63—64), см. в переводе статьи о государственной измене (Прохирон XXXIX, 1): «**предаꙗ соупротивнымъ христїанъ** — ῥωμαῖοι — **главною казнью казненъ боудеть**» (Павлов 1885, 63). Замена имперского дискурса на дискурс религиозный выступает в этом случае с полной отчетливостью.

ния того универсального христианского закона, нормативность которого утверждает сам летописец[5]. Искусственность этого построения отчетливо видна при сопоставлении с Новгородской первой летописью, где о полянах сказано, что они «бяху же поганѣ, жруще озером и кладязем и рощениемъ, якоже прочии погани» (НПЛ, 105). Эта фраза могла присутствовать в Начальном своде и затем быть исключена составителем ПВЛ (Насонов 1969, 76) или появиться как вставка новгородского летописца (Петрухин 1995, 74). Однако вне зависимости от того, к какому слою относится данная фраза, именно такая оценка полян естественно следовала из универсалистски-христианского взгляда на дохристианское прошлое. Таким образом, конфликт двух точек зрения не находит разрешения, и напряжение, возникающее в результате этого противостояния, сохраняет свою силу.

[5] Кроме общего указания на кротость и тихость полян, их природное благочестие обосновывается существованием у них брака. Утверждение летописца о том, что у полян был брачный обычай, тогда как у других восточнославянских племен «брака не бываше», очевидным образом тенденциозно и вряд ли соответствует какой-либо этнографической реальности. Не вдаваясь сейчас в вопрос, какими могли быть племенные различия в данной сфере, заметим, что с церковной точки зрения, которая несомненно была известна летописцу и не могла им не разделяться (во всяком случае на уровне христианского плана его самосознания), традиционные (дохристианские) формы бракосочетания в качестве правильного брака рассматриваться не могли. Во время составления летописи это было еще вполне актуальным вопросом, поскольку в конце XI—начале XII в. церковный брак отнюдь не был обычным явлением, во всяком случае для социальных низов. Поэтому традиционные формы требовали церковного осуждения, и именно такое осуждение находим в Канонических ответах киевского митрополита Иоанна II (№30):

> **Ꙗкоже ѥси реклъ, оже не бываѥть на простыхъ людехъ благословенье и вѣнчанье, но болꙗромъ токмо [и] кнѧземъ вѣнчатисѧ; простымъ же людемъ, ꙗко и меньшицѣ поимають жены своꙗ с плѧсаньѥмь и гуденьѥмь и плесканьѥмь, разумъ даѥмъ всѧкъ и речемъ: иже простии закони простьцемъ и невѣжемъ си творѧть совокупленьѥ; иже кромѣ божественыꙗ церкви и кромѣ благословеньꙗ творѧть свадьбу, таинопоиманьѥ наречетьсѧ: иже тако поимаютьсѧ, ꙗкоже блудникомъ ѥпитемью дати** (РИБ, VI, стб. 18).

Летописец должен был знать этот текст, так что, наделяя полян брачным обычаем, он шел на сознательную натяжку, мотивированную стремлением создать для восточнославянских племен хотя бы суррогат «цивилизованного» прошлого. И это опять же говорит о конфликте двух планов самосознания. Заметим, между прочим, что митрополит Иоанн пишет в Киеве, так что таинопоимание он отмечает скорее всего у тех же полян.

Если двум планам сознания летописца приписывать противостоящие начала, они могут быть обозначены как род, с одной стороны, и христианская вера — с другой. Род связывает летописца с прошлым, вера от этого прошлого отторгает, поскольку христиане мыслятся как «народ (род) новый», наново рожденный и тем самым со своим прошлым расставшийся (ср. в молитве Владимира: «**призри на новыя люди сия**» — ПСРЛ, I, 118). Вместе с тем христианскому народу полагалось обладать историей, и примером здесь могла быть не только Византия, но и народы Западной Европы, и это делало актуальной для каждого вновь принявшего христианство народа задачу устроения своего прошлого. В силу этих разнонаправленных импульсов устремления летописца оказываются внутренне противоречивыми, и именно этим в конечном счете определяются противоречия в вводной части летописи. Отчуждение прошлого вместе с необходимостью воссоздать его заново приводит к усвоению различных моделей его построения, которые позволяют не только описать, но и легитимировать это прошлое. От освоенных таким образом моделей идут и способы представления материала, и критерии его отбора, и категории, в которых он концептуализируется.

Как уже говорилось в начале статьи, Н. И. Толстой выделял в самосознании летописца пять уровней: религиозный (христианский), общеплеменной, среднеплеменной, частноплеменной и государственный (сознание причастности к Русской земле), при этом среднеплеменной уровень (сознание восточнославянской общности, связанное с переосмыслением этнонима «русский») было наименее выраженным. Из сказанного выше можно заключить, что исходными уровнями были религиозный и частноплеменной, тогда как и общеплеменной и государственный возникали в том силовом поле, которое задавалось этими конфликтующими началами, и могли быть не столько элементами самосознания летописца, сколько теми риторическими схемами, с помощью которых он решал задачу воссоздания прошлого.

Во-первых, история была историей народов. Эта история начиналась с Вавилонского столпотворения и строилась как своего рода генеалогическое древо, связывающее объект данного историографического описания с теми библейскими этносами, которые разошлись по земле после разрушения башни. Связь эта редко понималась как непосредственная, и поэтому Нестор не пишет, что, скажем, поляне были среди народов, населивших после Вавилона «**западъ • и полунощныя страны**» (ПСРЛ, I, 5). Ему нужно посредствующее звено, и здесь-

то и появляются славяне («**Словѣне**»), отождествляемые с нориками. Стоит отметить, что **Словѣне** в данном значении появляются в ПВЛ только в вводной части и в Сказании о преложении книг под 898 г. (Творогов 1984, 135), тогда как в собственно исторических разделах они никак не фигурируют (например, когда упоминается о Польше или Чехии и т. п.)[6]. Создается впечатление, что для самого исторического повествования данная категория летописцу совершенно не нужна, никак не вытекает из его этнического самосознания, а подхвачена по случаю, когда он задался целью поместить летописное изложение во всемирно-исторические рамки. Здесь ему и пригодилось известное ему западнославянское Сказание о преложении книг, содержавшее нужные ему сведения о расселении племен и в соответствии с собственными задачами объединявшее эти племена в одну этническую группу, обозначенную как **Словѣне**. Для западных славян это объединение было важно не в плане этнической классификации, а в связи с вопросом о славянской грамоте и миссии свв. Кирилла и Мефодия: славянский мир изображался здесь как естественное поле распространения миссии равноапостольных братьев, утвердивших в нем и для него славянскую грамоту[7]. Восточнославянский летописец в вводной

---

[6] Вне вводной части Сказания о преложении книг под 898 г. наименование **Словѣне** употребляется только как обозначение одного из восточнославянских племен, чаще всего при указании на состав княжеской дружины, ср.: «**Володимеръ же собра вои многи • Варяги • и Словѣни • Чюдь и Кривичи**» (ПСРЛ, I, 76); «**Ꙗрославъ събра вои многъ • Варягы и Словѣни**» (ПСРЛ, I, 151; ср. еще ПСРЛ, I, 32. 121, 143). Прилагательное **Словѣньскии** употребляется исключительно в общеэтническом значении и, кроме одного случая, только во введении и статье 898 г. Этот один исключительный случай находится в известной испорченной статье 1037 г., в которой упоминается «**Словѣньское писмо**» (ПСРЛ, I, 76; ср.: Лант 1988).

[7] Вслед за Б. Н. Флорей я полагаю, что Сказание было составлено в Сазавском монастыре в 1080-х — начале 1090-х годов (см.: Флоря 1985, 127) и что целью его составления была защита употребления церковнославянского языка во внебогослужебной практике после запрещения славянского богослужения папой Григорием VII. В этой связи составитель Сказания говорит о миссии свв. Кирилла и Мефодия и о славянских племенах, среди которых получила распространение славянская грамота; в данном контексте появляется и перечисление славянских племен. Славяне выступают как своего рода отдельный мир, столь же достойный обладать собственными церковными книгами, как и другие народы; в доказательство этого составитель цитирует буллу папы Адриана из Жития Мефодия, а моравскую кафедру Мефодия отождествляет с диоцезом апостола Андроника и областью учительства апостола Павла (ср.: Никольский 1930, 68—77). Восточнославян-

части летописи не имел оснований обращаться к этой проблеме, поэтому соответствующую часть Сказания он во введение не включил, а поместил ее под 898 г., хотя в вводной части осталось никак не мотивированное упоминание славянской грамоты: «**тако разидеся Словѣньскии ıазыкъ тѣмже и грамота прозвася Словѣньская**» (ПСРЛ, I, 6). Таким образом, «общеплеменной» уровень самосознания летописца самостоятельным существованием не обладает, а представляет собой нарративный концепт, нужный летописцу, чтобы привязать излагаемую им историю к готовой всемирно-исторической схеме, закамуфлировав противостояние родового и христианского начал, которое не позволяло осуществить такую привязку напрямую.

С «государственным» уровнем самосознания дело обстоит более сложно. Этот уровень реализуется прежде всего в понятии «Русская земля». В отличие от наименования «Словене», редактор ПВЛ, работавший в начале XII в., не вводит его в летопись как инновацию, а получает в готовом виде из предшествующего летописания. Выражение «Русская земля» употреблено в ПВЛ более шестидесяти раз, оно встречается на всем протяжении летописи, так что нет сомнений, что этот узус был обычен и для Начального свода (это подтверждают и данные Новгородской первой летописи). Круг значений данного выражения неоднороден, по предположению ряда исследователей в более древнем слое летописи «Русская земля» обозначает собственно киевскую территорию (территорию Киевского княжества), тогда как в более позднем слое (в ПВЛ в отличие от Начального свода) «с полной ясностью утверждалось и осмысливалось понятие Руси в широком значении, как совокупности разных (не только южнорусских) восточнославянских этнических групп, или „племен“» (Насонов 1969, 68). От этих изменений значения мы можем сейчас отвлечься, отметив, однако же, что и в старом, и в более новом значении «Русская земля» соотносилась с политической реальностью, и с этой точки зрения была отнюдь не только нарративным концептом.

Конечно, эта реальность не осмыслялась летописцем как «государство» в современном смысле этого понятия, но при этом «Русская земля» начала XII в. не походила и на средневековую монархию, так что

Продолжение сноски

ских племен составитель Сказания скорее всего не упоминал, и их приобщение к данной схеме было делом составителя ПВЛ. Реконструкция Сказания, предпринятая Шахматовым (1940, 90—91), опиралась на ряд ошибочных идей и не может быть признана удовлетворительной (см.: Флоря 1985, 121; Живов 1992, 78—82).

летописец не мог не сталкиваться с трудностями, пользуясь этой категорией: ни византийской, ни западноевропейской модели она не соответствовала. Процитирую еще раз С. Франклина: «The idea of a monarchy is almost wholly absent from Kievan domestic politics. It is possible that Vladimir I, and his son Yaroslav, in the first half of the eleventh century, might have enjoyed the thought of the sole rule, but they made no provision for the establishment of a monarchic system, and none of their successors shows any sign of having aspired to one... Political legitimacy in Kievan Russia was based on an entirely different principle: kinship, the collective inherited rule of the Ryurikids» (Франклин 1983, 528—529). Именно этому принципу и соответствовало наименование «Русская земля», подразумевавшее совокупность тех областей, которыми на правах родового достояния владели Рюриковичи[8]. «Государственный» план самосознания выступает здесь как распространение родового начала на политическую сферу.

Интересно заметить в этой связи, что две трети употреблений рассматриваемого выражения приходятся на последнюю часть летописи, излагающую события после княжения Ярослава, т. е. на то время, когда именно родовая общность Рюриковичей позволяла говорить о Киевской Руси как о едином целом. От первой части к последней меняются контексты, в которых преимущественно встречается данное выражение. В первой части эти контексты в основном носят религиозный характер, никак не подчеркивающий «родовую» природу Русской земли. «**Аще Бъ҃ хощеть помиловати ро҃д моего и земл҃ѣ Рускиѣ**»,— говорит Ольга (ПСРЛ, I, 64). «**И ѡсквернися кровьми земля Руска**»,— говорится о жертвоприношениях Владимира-язычника (ПСРЛ, I, 79). «**Благ҃нъ Гс҃ь Іс҃ Хс҃ • иже възлюби новꙑя люди Русьскую землю**»,— восклицает летописец, описывая крещение Руси (ПСРЛ, I, 119). «**И еста заступника Русьстѣи земли**»,— обращается он к свв. Борису и Глебу (ПСРЛ, I, 137). Такие примеры многочисленны. В последней части основными контекстами оказываются, напротив, «погубити Русскую землю», «соблюсти Русскую землю» и синонимичные им (ПСРЛ, I, 219, 256, 262,

---

[8] Понятно, что летописец отнюдь не стремился подчеркнуть этим понятием специфику политического устройства Киевской Руси. Он мыслил в категориях «земель», т. е. родовых достояний, и в этом смысле писал, например, о «Деревьской земле», которую «распасли» деревские князи (ПСРЛ, I, 56—57). Поэтому он распространял данное понятие и на внешний мир, определяя как «Греческую землю» Византийскую империю (ПСРЛ, I, 110, 173, 174, 226) или как «Лядьскую землю» Польское королевство (ПСРЛ, I, 145, 173).

263, 264; ПСРЛ, I, 227, 228, 230, 256, 264 и т. д.). Во всех этих случаях речь идет о политической реальности, о сохранении целостности Киевской Руси, и именно это делает актуальным наименование, подчеркивающее общность родового достояния Рюриковичей.

Нельзя сказать, что в ПВЛ не заметны усилия связать это родовое представление с христианским (религиозным) началом. Разделение земель между членами рода соотносится с библейской парадигмой. О поделивших наследие отца сыновьях Ярослава рассказывается в тех же словах, что и о разделе земли сыновьями Ноя, и при этом даже число их — в противоречии с фактами — доводится до парадигматического числа три (Гиппиус 1994; ср.: Шахматов 1908, 403—404; Петрухин 1995, 61). Библейский образец важен для летописца, однако важен не как способ привязки понятия Русской земли к всемирно-исторической схеме, а как прототипическое повествование, задающее нравственное (религиозное) осмысление событий киевской истории. В ПВЛ повторяются ссылки (скрытые или прямые) на раздел отцовского наследия между сыновьями Ноя или между Исааком и Исавом (в наставлении Ярослава под 1054 г. и в рассказе о распре Ярославичей под 1073 г. — ПСРЛ, I, 161, 183). Они восходят, как убедительно показал С. Франклин, к славянской традиции Малого Бытия, апокрифа, в котором повествование о библейских событиях подчинено идее необходимости нравственного порядка (Франклин 1982). Эти ссылки внушают читателю представление о греховности нарушения установленного разделения родового достояния — «**не добро бо есть преступати предѣла чужего**» (ПСРЛ, I, 183). Важность данного принципа в условиях той «родовой» политической системы, которая отразилась в наименовании «Русская земля», самоочевидна — несмотря на тщетность попыток воплотить его в жизнь.

Таким образом, связь родового и христианского в «государственном» уровне самосознания реализуется за счет иных построений, нежели те, которые были использованы летописцем во введении. Они стоят вне той всемирно-исторической схемы, в которую Нестор стремится поместить историю Киевской Руси. Мировая история вовлечена в эти построения не как универсальная цивилизационная схема, а как источник отдельных прецедентов, задающих нравственные оценки. Не удивителен в этой связи тот заслуживающий внимания факт, что во введении «Русская земля» не упомянута ни разу. Всемирно-историческая схема построена летописцем не в категориях стран, а в категориях народов (Насонов 1969, 72), и поэтому в ней места для «Русской

земли» не находится. Отсюда следует, что «государственное» и «этническое» в самосознании летописца существуют порознь, и задача взаимодействия этих двух уровней остается нерешенной.

Итак, анализ попыток Нестора включить излагаемую им историю Киевской Руси во всемирно-историческую перспективу показывает, что его самосознание отнюдь не представляло собой гармонически упорядоченную систему, в которой разные уровни приведены в иерархический порядок. Напротив, разнородные элементы этого самосознания находились в конфликте друг с другом и задавали летописцу противоречивые импульсы, примирить которые он был не в состоянии. Важнейшими противостоящими элементами были «родовое» и «христианское», распространением родового сознания остается и сознание государственно-политическое. Эта раздвоенность приводит к совмещению взгляда изнутри, обнаруживающегося и в представлении о Русской земле, и в определенном полянском эгоцентризме, и взгляда извне, выражающегося в поразительном для средневекового автора остранении при описании собственного народа. Это отстранение обусловлено, в частности, характерным для восточнославянских книжников соединением христианского и цивилизованного, с одной стороны, и языческого и варварского — с другой. Именно эта противоречивость самосознания определяет ту непоследовательность и нелогичность изложения, которая особенно ясно проявляется во введении к ПВЛ.

Литература

Борцова 1989 — *Борцова И. В.* Легендарные экскурсы о разделении земли в древнерусской литературе // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1987 год. М., 1989, 178—185

Герхардт 1955 — *Gerhardt G.* Über Vorkommen und Wertung der Dampfbäder // Zeitschrift für slavische Philologie. 1955. 24, 82—90.

Гиппиус 1994 — *Гиппиус А. А.* Ярославичи и сыновья Ноя в Повести временных лет // Балканские чтения — 3: Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994, 136—141.

Живов 1988 — *Живов В. М.* История русского права как лингвосемиотическая проблема // Semiotics and the History of Culture: In Honor of Jurij Lotman: Studies in Russian / Ed. by M. Halle, K. Pomorska, E. Semeka-Pankratov and B. Uspenskij. Columbus (Ohio), 1988, 46—128.

Живов 1992 — *Живов В. М.* Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте // Русская духовная культура / Под ред. Л. Магаротто

и Д. Рицци. Тренто, 1992, 71—125. (Dipartimento di storia della civilta europea: Testi e ricerche, № 11).

Истрин, I—III — *Истрин В. М.* Книги временьныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 1—3. Пг.; Л., 1920—1930.

Кузьмин 1974 — *Кузьмин А. Г.* Сказание об апостоле Андрее и его место в Начальной летописи // Летописи и хроники: Сборник статей. 1973: Посвящен памяти А. Н. Насонова. М., 1974, 37—47.

Лант 1988 — *Lunt H. G.* On Interpreting the Russian Primary Chronicle: the Year 1037 // Slavic and East European Journal. 1988. 32 (2), 251—264.

Лихачев 1996 — Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. 2-е изд. СПб., 1996.

Мурьянов 1969 — *Мурьянов М. Ф.* Андрей Первозванный в Повести временных лет // Палестинский сборник. Вып. 19 (82). Л., 1969, 159—161.

Мюллер 1974 — *Мюллер Л.* Древнерусское сказание о Хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники: Сборник статей. 1973: Посвящен памяти А. Н. Насонова. М., 1974, 48—63.

Насонов 1969 — *Насонов А. Н.* История русского летописания XI — начала XVIII века: Очерки и исследования. М., 1969.

Никольский 1930 — *Никольский Н. К.* Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Л., 1930.

НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950.

Павлов 1885 — *Павлов А. С.* «Книги законные», содержащие в себе в древнерусском переводе византийские законы земледельческие, уголовные, брачные и судебные. СПб., 1885. (Сб. отд. рус. яз. и словесности. Т. 38. № 3).

Петрухин 1995 — *Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX—XI веков. М., 1995.

Подскальский 1982 — *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988 — 1237). München, 1982.

Приселков 1940 — *Приселков М. Д.* История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940.

ПСРЛ, I—XXXIX — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографическою комиссиею. Т. 1—39. СПб.; М., 1841—1994.

РИБ, I—XXXIX — Русская историческая библиотека, изд. Археографическою комиссиею. Т. 1—39. СПб. (Пг.; Л.), 1872—1927.

Творогов 1984 — *Творогов О. В.* Лексический состав «Повести временных лет» (Словоуказатели и частотный словник). Киев, 1984.

Толстой 1993 — *Толстой Н. И.* Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Исследования по славянскому историческому языкознанию: Памяти профессора Г. А. Хабургаева М., 1993, 4—12.

Толстой 1994 — *Толстой Н. И.* Тема библейского происхождения славян у славянских хронистов XII—XVIII вв // The Bible in a Thousand Years of Russian Literature. Jerusalem, 1994, 91—99. (Jews and Slavs. Vol. 2).

Томсон 1978 — *Thomson Fr. J.* The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture // Slavica Gandensia. 1978. 5: Belgian Contributions to the 8th International Congress of Slavists. Zagreb, Ljubljana, September 1978, 107—139.

Флоря 1985 — *Флоря Б. Н.* Сказание о преложение книг на славянский язык. Источники, время и место написания // Byzantinoslavica. 1985. 46, fasc. 1, 121—130.

Франклин 1982 — *Franklin S.* Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic Papers. 1982. Vol. 15, 1—27.

Франклин 1983 — *Franklin S.* The Empire of *Rhomaioi* as Viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations // Byzantion. 1983. 53, fasc. 2, 507—537.

Чичуров 1990 — *Чичуров И. С.* «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России / Под ред. А. И. Клибанова. М., 1990, 7—23.

Шахматов 1908 — *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

Шахматов 1916 — [*Шахматов А. А.*]. Повесть временных лет. Т. 1. Вводная часть, текст, примечания. Пг., 1916.

Шахматов 1940 — *Шахматов А. А.* Повесть временных лет и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 4. М.; Л., 1940, 9—150.

История русского права как лингвосемиотическая проблема

В своей работе «‘Договор’ и ‘вручение себя’ как архетипические модели культуры» Ю. М. Лотман (1981a) показал глубокую зависимость восприятия основных юридических категорий от типа культурного сознания и дал анализ того, как тип культурного сознания обусловливает характер функционирования права. Таким образом различие юридических институтов России и Запада оказалось поставленным в связь с различиями семиотических механизмов соответствующих культур. Данная работа основана на том же подходе, т. е. история права рассматривается в ней в связи с функционированием культурно-семиотической системы.

I. Становление русского юридического дуализма и взаимоотношения русского и церковнославянского права в древнерусский период

1. Проблема дуализма в сфере права

Основной вопрос, встающий при анализе взаимодействия права и культуры в России, состоит в определении того, в каком отношении к русскому культурному и религиозному дуализму (см. о нем: Лотман и Успенский 1977) находится право. Для этой проблемы кардинальное значение имеет тот факт, что наряду с правом на русском языке в России имели хождение юридические тексты на церковнославянском языке. Наряду с такими памятниками, как Русская Правда, Новгородская и Псковская судные грамоты, Судебники, Уложение 1649 г. и т. д., в России переписывались и распространялись памятники византийского законодательства в церковнославянском переводе. Речь идет не только о памятниках канонического права, но и о светских юридических памятниках, таких как — прежде всего — Эклога («Леона царя премудраго и Константина верною царю главизны») и Прохирон («За-

кон градский»)[1]. Наряду с Эклогой и Прохироном имеется еще ряд светских юридических памятников на церковнославянском языке. Сюда относятся выборки из Юстинианова корпуса (Кодекса, Дигест и Новелл), входящие в Кормчие и Мерила Праведные[2]. К этой же категории принадлежит Земледельческий закон (Νόμος γεωργικός), входящий в состав Книг Законных наряду с XI, XXVI и XXXIX титулами Прохирона (см. издание: Павлов 1885), и законы Алексея Комнина («Новая заповѣдь бывшая от христолюбиваго цесаря Алексия Комнина» — см. МП, л. 198—201; Кормчая 1653, гл. 43, л. 336 об.—341 об.). Сюда же относится и краткая редакция Закона судного людем (см. издание: Тихомиров 1961); в ней, впрочем, наряду с уголовными наказаниями указываются епитемьи, поэтому можно думать, что она служила руководством для духовников, и «светские» наказания приводятся в ней лишь для сведения; в этом случае данный памятник следует поставить в один ряд с переводом пенитенциалов и с другими руководствами по покаянной дисциплине и, следовательно, исключить из числа светских юридических памятников[3]. В этот же ряд можно поставить и «Избрание от закона богомь данаго Израилю тож Моисьемь о судѣ» (МП, л. 118—125 об.; Кормчая 1653, гл. 45, л. 363—381 об.); это ветхозаветные, а не византийские юридические нормы, но они изложены на церковнославянском языке и переведены с греческого (ср. Папастасис 1978, 87—96). Обзор церковнославянских переводов византийского законодательства см. у Н. Рождественского: Рождественский 1843, 6—60. Для исследования церковнославянской юридической терминологии, предпринимаемого в настоящей работе, непо-

[1] См. эти памятники в МП, л. 165 об.—195, 231—331; Кормчая 1653, гл. 49, 50, л. 404—520 об.

[2] «От различных тител рекше Грании Иоустиньяна цесаря...». «От книг божественных повелении божественыя кончины цесаря Иоустиньяна» — см. МП, л. 130 об.—142 об., л. 142 об.—165 об.; Кормчая 1653, гл. 42, 44, л. 300 об.—333 об.; 349—362 об.

[3] Что касается пространной и сводной редакций Закона судного людем, они осложнены внесением русских статей и поэтому не являются целиком переводами с греческого (в отличие от упомянутых выше текстов). Этот смешанный характер пространной редакции не указывает, однако, на соединение русской и византийской нормы в юридической практике (как полагает, например, Владимирский-Буданов: 1909, 93) — по справедливому замечанию Н. И. Тиктина (1898, 290, примеч. 32), редакция эта «имеет характер... келейно-умозрительного упражнения» (см. ниже).

средственное значение имеют, конечно, и памятники канонического права, поскольку в языковом отношении они составляют одно целое с памятниками византийского гражданского законодательства. Таким образом, уголовное или вещное право излагалось в кодексах двух видов: в кодексах на русском языке, описывающих — в своей основе — русское обычное право, и в кодексах на церковнославянском языке, излагающих византийские юридические нормы. Один и тот же казус, следовательно, получал — в плане выражения — два разных лингвистических описания и — в плане содержания — две разных юридических интерпретации.

Для установления места этих двух юридических систем в истории русского права и в формировании русского юридического сознания определяющее значение имеют характеристики плана выражения. Действительно, оппозиция русского и церковнославянского связана с целом рядом других оппозиций, основополагающих для русского культурного сознания (культуры — быта, божественного — человеческого, сакрального — профанного и т. д. — см.: Лотман и Успенский 1975, 199). Именно взаимодействие русского и церковнославянского языков в юридических текстах (как русских, так и церковнославянских) обнаруживает культурный статус этих текстов и общий характер их взаимоотношений[4]. В свою очередь, эти общие характеристики — характеристики культурно-религиозного порядка — лежат в основе самого юридического развития, в частности усвоения русским правом ряда

[4] В исследованиях по языку права в России обычно рассматривается исключительно язык русских (а не церковнославянских) юридических памятников. Последовательного сопоставления языка русского и церковнославянского права вообще не проводилось. В ряде работ Б. Унбегауна (1957; 1959; 1965) рассматриваются оппозиции русских и церковнославянских юридических терминов в их историческом развитии. Работы эти представляют чрезвычайный интерес, однако они слишком фрагментарны для того, чтобы дать общую картину взаимоотношений русского и церковнославянского юридического языка. Формальным признакам, противополагающим русские и церковнославянские юридические тексты, посвящена специальная работа Л. Матейки (1977), справедливо подчеркивающая значимость этого юридического билингвизма. Сами признаки, однако, повторяют общие признаки, противопоставляющие древнерусский некнижный язык и церковнославянский язык русского извода. Таким образом, они просто эксплицируют тот вполне очевидный факт, что одни тексты написаны по-русски, а другие — по-церковнославянски, и не дают ничего нового для понимания специфики юридических текстов.

норм византийского права[5]. Занимаясь языком права, мы получаем ключ к самому праву и его религиозно-культурному восприятию: соотношение языков определяет соотношение юридических норм.

В этой перспективе следует обратиться к самому возникновению русского юридического дуализма. Древнейшие русские юридические тексты, прежде всего Русская Правда, ясно указывают на существование древней славянской юридической традиции, которая сложилась еще до появления письменности. По словам Б. Унбегауна (1969, 313), «право это как бы только и ждало введения письма, чтобы быть закрепленным на бумаге»[6]. Как бы ни трактовались отдельные элементы этой традиции — как автохтонные или как заимствованные,— эта традиция в целом носит на себе ясный отпечаток архаического общеиндоевропейского правового наследия. Как показали Э. Бенвенист (1969) и К. Воткинс (1970; ср. еще Пухвел 1970) для индоевропейских юридических институций, а в недавних работах В. В. Иванов и В. Н. Топоров для славянского права (Иванов и Топоров 1978; Иванов и Топоров 1981), древнейшие юридические тексты обнаруживают следы происхождения из единого синкретического культурного комплекса, в котором право («предправо») сплетено с системой мифопоэтических представлений. Таким образом, можно сказать, что славянское право связано в своих истоках со славянским язычеством. Соответственно, архаи-

---

[5] Известно, что византийское право, а отсюда и право римское, бывшее непосредственной основой византийской законодательной деятельности, существенно повлияло на развитие русского права (см. Крылов 1838, 52—56; Калачов 1850; Сокольский 1868, 20—33, 47—54, 69—70, 106—115; Тиктин 1898; Владимирский-Буданов 1909, 92—93; Филиппов 1914, 107; Бенеманский 1917), как оно повлияло и на развитие права других европейских народов. Однако сам факт влияния или заимствования конкретных норм и процедур ничего не говорит о роли римского права в формировании культурно-юридического сознания, о месте этого права в системе культуры, об отношении к нему населения (все эти параметры, как известно, в разных странах — например, в Северной Италии, Германии и Англии — были глубоко различны). В конечном счете, именно эти общие характеристики определяли судьбы римского права в данной стране и обусловливали рецепцию тех или иных конкретных юридических норм. Уяснение этих параметров очевидно выходит за рамки собственно юридического исследования и требует привлечения культурно-исторических и лингвистических данных, и это обращает нас, в частности, и к исследованию плана выражения.

[6] Ср. еще аналогичную точку зрения Шахматова, высказанную им в письме к Л. Гётцу (Гётц, IV, 63—63) и поддержанную затем Карским (1930, 20), Виноградовым (1958, 81), Селищевым (1969, 129).

ческая юридическая традиция является частью языческой культуры. Отсюда проблема столкновения византийского и русского права попадает в более широкий культурный контекст — столкновения христианской и языческой культур.

Специфика того, что произошло в этом конфликте с древним славянским правом, может быть уяснена при сопоставлении данного столкновения с конфликтом христианства и язычества в иных предметных сферах или иных культурных ареалах. Так, в собственно религиозной сфере находим два основных варианта. В России язычество теряет культурный статус, но не теряет статуса религиозного, становясь анти-религией (анти-христианством, общением с нечистой силой) и образуя отрицательную (не-нейтральную) религиозную область[7]. На Западе язычество теряет религиозный статус, но не теряет культурного статуса, становясь нейтральной в религиозном отношении культурной традицией (см. Лотман и Успенский 1977; ср. Буасье, I—II). Судьбы языческого в своих истоках права на Западе аналогичны судьбам языческой мифологии: это право сохраняет культурный статус, входя в качестве одного из элементов в религиозно-нейтральную культурную область[8]. В сфере права на Руси не была реализована ни одна из

[7] В качестве отдельных реликтов язычество сохраняется и в народных обычаях Западной Европы, однако там эти реликты не складываются в особую систему и в силу этого там не образуется столь характерного для восточного славянства **двоеверия.** На Западе рефлексы язычества полностью укладываются в рамках языческого субстрата, осуществляющегося внутри христианской культуры. Последнее явление хорошо известно и восточным славянам, ср., например, перенесение ряда функций Перуна на Бога Отца или на Илью Пророка (Иванов и Топоров 1974, 164—170), функций Волоса на св. Николая, св. Власия или св. Георгия (Успенский 1982), функций Мокоши на Параскеву-Пятницу (Топоров 1975) и т. д. На славянской почве это явление явно противопоставлено консервации язычества в качестве общения с нечистой силой.

[8] Крайне знаменательна в этой связи возможность прямо противоположного восприятия римского права в России и на Западе. В России римское (византийское) право было целиком воспринято как часть христианской традиции и в рамках русского дуализма соотносилось исключительно с христианскими культурными ценностями (см. ниже). На Западе то же римское право вместе с другими элементами античной культуры попадало в нейтральную культурную область (самое сохранение римских юридических традиций в VII—XI вв. было связано с преподаванием начал права в обычной школе, где оно преподносилось как один из элементов античной образованности в курсе свободных наук — см. Флаш 1890, 104—107). Поэтому на Западе в восприятии римского права могли актуализоваться его

этих схем: как и славянское язычество, древнее право было вытеснено за пределы культуры, но вне культуры оно образовало нейтральную в религиозном отношении область (как и западное право, и в отличие от славянского язычества). Таким образом, именно с судьбой права связано то обстоятельство, что религиозно-нейтральная область на Западе выделялась внутри культуры, тогда как в древней Руси она находилась вне культуры.

Специфическая русская юридическая ситуация складывается, видимо, сразу же после крещения Руси. Во всяком случае такой вывод можно сделать из рассказа Повести временных лет под 6504 (996) г. Он может быть, конечно, позднейшей концептуализацией монаха-летописца, стремившегося объяснить, почему в его христианской стране не действует то право, которое она могла бы взять из христианской же империи, давшей Руси веру. Существенно, однако, что летописец воспринимает существующую ситуацию как требующую объяснения, а действующее право — как наследие язычества. Сколь бы мифологичным ни казалось летописное повествование, трудно предположить, что за ним не стояло никаких реальных событий. В летописи рассказывается:

> **Живѧше же Володимеръ в страсѣ Бж҃ьи. оумножишасѧ [зело] разбоеве. и рѣша епⷭ҇пи Володимеру. се оумножишасѧ разбоиници. почто не казниши ихъ ѡн же реⷱ҇ имъ боюсѧ грѣха. ѡни же рѣша кму ты поставленъ кси ѿ Бг҃а. на казнь злымъ. а добрымъ на милованье. достоитъ ти казнити разбоиника. но со испытомъ. Володимеръ же отвергъ виры нача казнити разбоиникы. и рѣша епⷭ҇пи и старци. рать многа ѡже вира то на ѡружьи. и на кониⷯ буди. и реⷱ҇ Володимеръ [таⷦ҇ боуⷣ҇. и живѧⷲ Воⷧодимеръ] по ѹстроенью ѡтьню и дѣдню** (ПСРЛ, I, стб. 126—127; ПВЛ, 161).

Итак, епископы явились к Владимиру и предложили ему судить по византийским законам. Именно византийское уголовное законодательство — родное для епископов, воспринимавших его как часть христианской (византийской) цивилизации (ср. Гётц, I, 200—204), — предусматривало физические наказния (казни), тогда как славянское право предусматривало штрафы (виры). Эти штрафы платились как в

———— *Продолжение сноски* ————

языческие корни — как античная мифология, так и римское право могли вызывать протесты со стороны ригористически настроенного духовенства в качестве языческих увлечений, которые не пристали христианскому благочестию (см. о протестах против мифологии: Шперль 1935; Гуревич 1981, 35—36; о протестах против римского права: Блок 1965, 117).

пользу потерпевшего, так и в пользу князя (см. обычное выражение «а князю продажю» — например, РП, ст. 37, 38; РП, I, 126; ср. Владимирский-Буданов 1909, 326—327; Сергеевич 1910, 397; Гётц, I, 109). Владимир последовал совету епископов и стал судить по греческим законам. Далее летописец рассказывает, будто снова пришли епископы, теперь вместе со старцами, т. е. с представителями языческого обычая, старины, и сказали, что приходится много воевать, а средств на военные расходы не хватает, поскольку казна лишилась такого дохода, как виры. Я думаю, что упоминанием епископов во второй раз мы обязаны благочестию летописца — совместные действия епископов и старцев представляются малоправдоподобными (Шахматов — Шахматов 1908, 570 — высказывал предположение, что в протографе упоминались одни старцы, ср. Гётц, I, 199). Можно думать, что пришли именно старцы, т. е. представители старой культуры, и с помощью каких-то аргументов (не обязательно с помощью того единственного, о котором сообщает летописец) убедили Владимира вернуться к прежним порядкам (см. подробнее: Гётц, I, 193—211).

Этот момент и надо считать началом юридического дуализма в России. Как видим, в этом первом столкновении двух юридических норм ясно проявилась их религиозная противопоставленность: византийской право воспринимается как часть христианской культуры, славянское — как элемент языческой старины. С этого времени и начинается «борение между Руссом-язычником и Руссом-Христианином, борение, замечаемое во всех почти явлениях юридической его жизни» (Крылов 1838, 54; ср. Ключевский, I, 219—222).

2. Две системы юридической терминологии

Лингвистические данные ясно указывают на специальную противопоставленность двух юридических норм. Вообще говоря, известно, что в период до второго южнославянского влияния оппозиция церковнославянского и русского четко выражена на фонетическом и грамматическом уровне и почти не выражена на уровне лексическом. Церковнославянские лексемы свободно переносятся в русский (некнижный) текст, а русские лексемы — в церковнославянский (при соответствующих видоизменениях формы — см. Шевелов 1968, 206; Успенский 1976а)[9]. Совершенно исключительное положение занимает в этом от-

---

[9] Обычно называют лишь несколько лексем, которые противопоставляют русский и церковнославянский языки в древнейший период, такие как цсл. *седми-*

ношении юридическая терминология. В этой области церковнославянские и русские лексемы последовательно противопоставлены, образуя целый набор коррелянтных пар — русские термины не встречаются в церковнославянских юридических текстах, церковнославянские термины не характерны для древнейших русских юридических памятников. Приведу примеры.

Как показал Б. Унбегаун (1957; 1969, 176—184), в русских и церковнославянских юридических текстах по-разному обозначается свод законов, а вместе с тем и само понятие права, юридической нормы. В русских текстах в этом значении первоначально употребляется термин *правда*, а затем *уставная грамота*, *судная грамота*, *судебникъ*, *уложение*. В церковнославянских текстах эти же понятия выражаются терминами *законъ*, *законоположение*, *заповѣдь* в соответствии с греч. νόμος, νομοθεσία, διάταξις. Примеры на термин *законъ* см. у Б. Унбегауна (Унбегаун 1969, 180). Для термина *законоположение* см., например, «Новую заповедь Алексея Комнина», МП, л. 198: «**Ветхоє и староє закѡноположениє. ıаже о обрꙋченьи ї о брацѣ**...» То же слово может относиться и к церковным канонам, причем и в памятниках русского происхождения (ср., например, в Определениях Владимирского собора 1274 г.: «**Аще нашемꙋ законоположению противꙗтьсѧ**...» — РИБ, VI, стб. 96). О термине *заповѣдь* см. Васильевский 1886, 329 (соображения Васильевского о термине *законъ* в применении к славянскому материалу не представляются убедительными). Термин *уставъ* встречается в данном значении как в русских, так и в церковнославянских текстах, однако можно думать, что в русских текстах он представляет собой рано освоенный славянизм[10].

Продолжение сноски

ца — рус. *недѣля*, цсл. *устьнѣ* — рус. *губы* (см. Успенский 1987). В древнейший период порождение церковнославянского текста осуществлялось, видимо, как пересчет от разговорного языка к книжному по ряду заданных признаков. Число таких признаков не могло не быть ограниченным. Книжник держал в памяти **правила** пересчета, и естественно, что правила эти относились преимущественно к фонетике и грамматике, а не к словарю, представляющему собой открытое множество.

[10] При определении функционирования термина *уставъ* надо иметь в виду следующие общие соображения. Если в новое время юридический акт (законоустановление), как правило, предшествует юридической практике, то на начальных этапах юридического развития именно юридическая практика является первичной, тогда как законодательные акты лишь фиксируют сложившийся порядок вещей. Таким образом, в этот период закон, а вместе с ним и основной юридиче-

Б. Унбегаун (1958) приводит противопоставленные термины и для другого фундаментального понятия — преступления. Обобщающий русский термин (поскольку он вообще появляется, а не заменяется в нужных местах перечнем конкретных преступлений) — *обида*[11], позже — *лихое дѣло, дурно, воровство*, в юго-западнорусских памятниках — *кривда*. Церковнославянский термин — *проказа* в соответствии с греч. ἁμαρτία, ἁμάρτημα, πανουργία, ср. в Договоре с греками 944 г.: «Ци аще ключить-

Продолжение сноски

ский текст носит безличный характер (ср. Голенищев-Кутузов 1913, 42; Филиппов 1914, 37). Между тем, в ранних русских текстах *уставъ* как юридический термин обозначает прежде всего закон, данный определенным лицом, т. е. соотношение *правды* и *устава* аналогично соотношению *jus* и *lex* в членении римского права (см. в списках РП обозначения «оуставъ вол(о)димѣр(ь) всевол(о)дича» — МП, л. 338, ср. еще РП, I, 100, 101, 242, 286, 297, 298, 299, 306, 325, 347. 371; ср. еще Дювернуа 1869, 29—30). *Уставъ* — это не закон, существующий как таковой, но закон, кем-то уставленный. *Уставити* как раз и имеет значение «дать закон, вынести юридическое определение», ср. Срезневский, III, стб. 1274—1275; Иванов и Топоров 1978, 232—233; ср. *уставляем* или *уставуем* в качестве стандартного начала статей Литовского Статута (ср., например, ЛС 1529: I, 4, 12, 15, 17, 18, 25, 26; II, 1, 3, 6, 7 и т. д.). *Уставляти* в этом значении может быть калькой с греч. ἵστημι, ср. в переводе книги пророка Даниила: «**оуставити оуставъ царьскъ**» — τοῦ στῆσαι στάσει βασιλικῇ, «**оустава, иже царь съставить**» — στάσιν ἣν ἂν ὁ βασιλεὺς στήσῃ (Срезневский, III, стб. 1274, 1278). Итак, *уставъ* и *уставляти* предполагают автора закона (ср. еще *уставъ* в заголовках церковных уставов Владимира и Ярослава, которые и действительно вводили новую юридическую норму разделения компетенции светского и церковного суда). Однако такое приписывание закона, юридического текста определенному автору для древнейшего периода есть уже факт его книжного, культурного оформления (при котором славянизмы естественны), а соответствующее обозначение лежит как бы вне границ собственно юридического текста. Эти соображения и позволяют считать, что термин *уставъ* в данном значении может быть книжным элементом (славянизмом).

[11] Б. Унбегаун, приводя употребление термина *обида* у Посошкова, замечает, что он был «sans doute archaïque à son époque» (Унбегаун 1969, 204). Определяя этот термин как архаизм для начала XVIII в., Б. Унбегаун основывался, видимо, на том, что он не употребляется в Уложении 1649 г. и Новоуказных статьях. Этого основания, однако, недостаточно. В русском переводе Литовского Статута, сделанном в середине XVII в., *обида* регулярно передает юго-западнорусский термин *кривда*, ср. ЛС Рус. IV, 28, оглавление: «О кривдахъ то есть о обидахъ, гостей прїѣзжихъ чюжеземскихъ» (Лаппо 1916, 11; ср. еще Там же, 126: «О обидахъ отъ слугъ боярскихъ»). Таким образом, можно думать, что этот термин, не применяясь в официальных законодательных памятниках XVII в., сохранялся тем не менее в живом употреблении.

ся проказа нѣкака отъ Грькъ...» (ПВЛ, 58), в МП (л. 322 = Прох. XXXIX, 13): «**Проказу** (ἁμάρτημα) **творящему въ животѣ помагающимъ кму руки да оусѣкнуться**» (ср. Брандилеоне и Пунтони 1895, 225).

Древнейший русский термин для понятия свидетель—*видокъ* (ср. ПР, 31: «а видока два выведоуть»—РП, I, 125; ср. еще РП, ст. 29, 39, 67; РП (кр.), ст. 2, 10, 16). Этот термин в церковнославянских юридических текстах не встречается; ему соответствует здесь термин *свѣдѣтель*, передающий греч. μάρτυρος, ср. ЕК, Василия Великого из 29-й главы о Св. Духе «**при оустѣхъ бо дъвоу или трии съвѣдѣтелю станеть вьсякъ глъ**»—Ἐπὶ στόματος γὰρ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα (Бенешевич 1906—1907, 531)[12]. Термин *послухъ* выступает как нейтральный, находясь в свободной вариации с термином *видокъ* в русских текстах (ср. вариации в формулировке РП, ст. 67—РП, I, 270, 288) и с термином *свѣдѣтель*—в церковнославянских, ср., например, перевод заглавия XXVII титула Прохирона «Περὶ μαρτύρων» в редакции МП «**ѡ свѣдителехъ**» (л. 284); в редакции КЗ: «**ѡ послоусѣхъ**» (Павлов 1885, 85). Наряду с вариацией *свѣдѣтель*—*послухъ* в церковнославянских текстах имеет место и вариация *свѣдѣтельство*—*послушьство* в соответствии с греч. μαρτυρία, ср., например, в «Главах о послусех» в составе КЗ, гл. 7: «**неимовѣрно есть ихъ свѣдѣтельство**»; гл. 8 (= Прох., XXVII, 5): «**посылати послоушьства**» (в том же тексте в МП, л. 284: «**посылати свѣдѣтельства**»), и т. д. Термин *послушьство* употребляется и в древнейших русских юридических текстах (ср., например, РП, ст. 66 «О послоушьствѣ»—РП, I, 127 и др. по указателю). Специфически русский термин, обозначающий данное понятие, отсутствует (в юго-западнорусских текстах имеются, правда, термины *свѣдомъ* и *свѣдѣцство*).

Древнейший русский термин для обозначения имущества (движимого и недвижимого)—*домъ* (см. РП, 92: «Аже кто оумираꙗ роздѣлить домъ»—РП, I, 128; см. еще Цитович 1870, 56—57; Мрочек-Дроздовский 1917, 61—62). Это же понятие может обозначаться и словом *животъ* (ср., например, в Уставе кн. Всеволода Мстиславича о разделе имущества лица, повинного в искажении эталонов мер и весов: «а животъ его на трое: треть живота святѣи Софии, а другаа треть святому

[12] Характерным образом, Е. Ф. Мишина отмечает, что до Судебников термин *свидетель* «в юридическом языке» не употребляется, встречаясь «исключительно в памятниках религиозного содержания» (Мишина 1960, 161). Здесь мы видим полное игнорирование церковнославянских юридических памятников, которое столь характерно для большинства историков языка.

Ивану, а третьая треть сотьскымъ и Новугороду» — НПЛ, 487), хотя в большинстве случаев *животъ* обозначает только движимое имущество. Соответствующий церковнославянский термин — *имѣние* (ср. ЕК, Collectio 93 capp., 79: «**свок имѣник на своꙗ раздѣлити дѣти**» — τὴν ἰδίαν οὐσίαν εἰς τοὺς οἰκείους διελεῖν παῖδας — Бенешевич 1906—1907, 791), а также *стяжание* (ср. КЗ РБ 16 = Прох., XI, 18: «**ѿ иного его стѧжанїа** — περιουσίας — **прїимати**» — Павлов 1885, 84), *притяжание* (ср. ЕК, Collectio 93 capp., 72: «**вьсе притѧжаник кꙗ**» — πᾶσα ἡ περιουσία αὐτῆς — Бенешевич 1906—1907, 787; idem, 23: «**цр҃квъ и инѣхъ чьстьныихъ домовъ притѧжаниꙗ**» — κτήσεις — Там же, 758).

Для обозначения наследства в русских текстах употребляется термин *задница* (ср., например, РП, 90: «Аже боудут(ъ) двою моужю дѣти, а ωдиное матери, то ωнѣм своего ωтца задница, а ωнѣм своего» — РП, I, 161), позднее *статокъ*, *остатокъ*, *остатокъ*, *останокъ* (ср., например, в ст. 8, 10, 11, 13, 39, 60 Судебника 1497 г. и т. д.). Соответствующие церковнославянские термины — *наслѣдие* (ср. ЕК, Collectio 93 capp., 81: «**ꙗко неключимомъ ѿкланꙗтисѧ своего наслѣдиꙗ**» — ὡς ἀχαρίστους ἀποκλείειν τῆς ἰδίας κληρονομίας — Бенешевич 1906—1907, 793) и, редко, *причастие* (по аналогии, видимо, с названием наследства, достающегося одному наследнику, *законной частью* в соответствии с греч. νόμιμον μέρος, ср. Бенешевич 1906—1907, 777, 791). Отмечу, что в церковнославянских юридических текстах встречается и термин *задница*, преимущественно в значении легата (ср. ЕК, Collectio 93 capp., 77: «...**оставити своимъ дѣтьмъ или иномоу каковоумоу оубо къгда лицю причастьк и задьницю**» — κληρονομίαν ἢ λεγάτον — Бенешевич 1906—1907, 789—790, ср. еще 759). В параллель с термином *наслѣдие* (и *причастие*) и *задница* в церковнославянских юридических текстах находим *наслѣдникъ* (*причастникъ*) в соответствии с греч. κληρονόμος и *задничникъ* в соответствии с греч. λεγατάριος (примеры см. выше; ср. еще Экл. VI. 11 (4): «**Аще причастникъ какъ любъ. или задничникъ**...» — Εἰ κληρονόμος οἱοσδήποτε ἢ καὶ λεγατάριος... — МП, л. 181; Цахарие 1852, 28). В русских текстах особый термин для понятия наследника отсутствует, и понятие передается описательно.

В русских юридических текстах завещание обозначается терминами *рукописание*, *душевная грамота*, *духовная грамота*. Эти термины появляются, видимо, не ранее второй половины XIII в. Первое известное мне употребление термина *рукописание* содержится в Ипатьевской летописи под 1287 г.: «князя Володимеря роукописанїе» (ПСРЛ II, стб. 903). Термин, видимо, закрепляется затем на новгородско-псковской терри-

тории (ср. Срезневский, III, стб. 195; ПРП, II, 31; ср. еще примеч. 28). Обозначение *душевная грамота* впервые появляется в духовной Ивана Калиты (около 1339 г.): «се язъ. грешный худыи рабъ б(ож)ии Иван[ъ], пишу д(у)ш(е)вную грамоту, ида въ Ворду» (ДДГ, 7, ср. 9). В РП соответствующий термин вообще отсутствует, на его месте стоит общее обозначение—*рядъ* 'юридический документ, договор', см. ст. 92: «пакы ли безъ рѧдоу оумреть, тъ все дѣтемъ» (РП, I, 128). Ср. в Псковской судной грамоте, ст. 89: «А у которои жены мужь помрет без рукописаниа...» (ПРП, II, 297; ср. еще ст. 88, там же). Ср. в Судебнике 1497 г., ст. 60: «А которой человек умрет без духовные грамоты...» (Суд., 27). В церковнославянских текстах находим другой набор терминов—*завѣтъ, завѣщание, с(о)вѣщание, с(о)вѣтъ* в соответствии с греч. διαθήκη и βούλησις (τοῦ τελευτήσαντος), ср. Прох., VI, 4: «**Аще безъ завѣта скончаютьс(ѧ) дѣти...**» (МП, л. 242 об.); Прох., VI, 3: «**Аще же без завѣщаниꙗ оумреть...**» (МП, л. 241); Экл. VII, 2, заголовок: «**безъ свѣщаниꙗ оумірающ(и)х**» (МП, л. 180); «**вьсѧ по оумьръшааго съвѣтоу / свѣта**—βούλησιν—**промышлꙗти**» (ЕК, Collectio 93 capp., 25—Бенешевич 1906—1907, 760 = МП, л. 151 об.)[13]. Противопоставленность русских и церковнославянских терминов наглядно иллюстрируется глоссой, сделанной митрополитом Киприаном при цитировании Прохирона, XXX, 19 в грамоте от 24.VI. 1404: «аже мужъ умретъ безъ завѣта, безъ душевныя грамоты...» (АИ, I, №255, 484).

Древнейший русский термин для понятия кредитора—*должебитъ* (ср. РП, ст. 55: «...а пьрвии дължьбити начьноуть ѥмоу запинати, не дадоуче ѥмоу коунъ»—РП, I, 130; ср. еще в Соглашении Смоленска с Ригою и Готским берегом, ст. 13—ПРП, II, 74; СГ, 12). Позднее он вытесняется термином *должникъ* (в значении кредитора), который встречается как в русских текстах (например, в списках РП, ст. 55—см. РП, I, 253, 270, 287 и т. д.), так и в текстах церковнославянских (например, Прох., XVI, 5: «**Аще должьникъ**—δανειστής—**не по своки ви-**

---

[13] В юридическом значении слово *завѣтъ* употреблено уже в ЕК. Collectio 93 capp., 26: «**ѿ ꙗвлениꙗ завѣтоу**»—ἀπὸ τῆς ἐμφανίσεως τῆς διαθήκης (Бенешевич 1906—1907, 764). В отдельных случаях понятие завещания передается в церковнославянских текстах словом *уставъ*—видимо, тогда, когда в греческом стоит διατύπωσις (или соответствующий глагол), ср. Экл. V, 7 (б): «**ли ѿ написанагѡ їли ѿ ненаписанагѡ оустава**»—ἐξ ἐγγράφου διατυπώσεως ἢ καὶ δι' ἀγράφου (МП, л. 177 об., Цахарие 1852, 26); ЕК. Collectio 93 capp., 79: «**Аще таковое лице дѣти имать. и оустава не сътворить**»—Εἰ δὲ τὸ τοιοῦτον πρόσωπον παῖδας ἔχοι καὶ μὴ διατυπώσει (Бенешевич 1906—1907, 791).

нѣ погубить залогъ...» — МП, л. 263 об.; Брандилеоне и Пунтони 1895, 71). Имеется в то же время специфический церковнославянский термин, который в русских текстах не встречается,— *заимодавецъ*, соответствующий греч. δανειστής (ср. его в МП, 184, 184 об. = Экл., X, 1—4, (XI, 1, 2); МП, 264, 264 об. = Прох., XVI, 8, 10).

Ростовщический процент в русских текстах обозначается терминами *рѣзъ* и *накладъ* (ср. РП, ст. 50, 51: «О рѣзѣ», «О мѣсяцьнѣмь рѣзѣ» — РП, I, 127 и т. д.; Духовная Климента: «на поральское серебро наклада възяти Климяте на Борьке 13 ногате и гривна» — Валк 1949, 163), а также *намъ* (см. об этом термине: Зализняк 1984). Позднее появляется термин *ростъ* (ср. в Судебниках 1497, 1550, 1589 г.— Суд., по указателю). Этим терминам противопоставлен церковнославянский термин *лихва*, соответствующий греч. τόκος, (ср. ЕК, Collectio 93 capp., 15: «**и лихвы не болѥ четвьртыꙗ части сътьныѧ**» — καὶ τοὺς τόκους μὴ πλείονος τοῦ τετάρτου μέρους τῆς ἑκατοστῆς — Бенешевич 1906—1907, 755). Надо отметить, что отдельные случаи проникновения русских терминов с данным значением в церковнославянские юридические тексты все же встречаются, однако они остаются исключениями и не меняют общей картины. Так, в КЗ 33, гл. 62 находим: «**Иже в рѣзъ прїемшїи селища...**» — Οἱ τόκου χάριν λαβόντες ἀγρούς... (Павлов 1885, 56)[14]. Такие окказиональные употребления являются фактом текстуального смешения, не отменяющим оппозиции, заданной языком. Это ясно видно из глосс, устанавливающих соответствие между церковнославянским и русским термином. Ср., например, в Предисловье покаянью из Паисиева сборника XIV—XV вв.: «**Ѿверзнсѧ кунъ дагати в лихву, рекше в наклад**» (л. 178 — Срезневский, II, стб. 292); в Вопрошаниях Кирика, ст. 4: «**А наимъ** [вариант: **к намъ**; испорченное **намъ**] **дѣлѧ, рекше лихвы, тако велѧше оучить: аще попа, то рци ѥмоу: „не достоить ти слоужити, аще того не останеши“...**» (РИБ, VI, стб. 24—25)[15].

[14] Еще один пример видим в Поучении новопоставленному священнику XIII в., памятнике, занимающем промежуточное положение между канонической и собственно назидательной литературой (в последней, естественно, русские термины, как более понятные аудитории, встречаются не столь редко; они могут выступать здесь как описание **русских** реалий): «**Не боуди ... рѣзоимець, накладъ не ѥмли**» (РИБ, VI, стб. 104).

[15] Ср. еще в русском переводе ЛС: «лихвою, сїирѣчь ростомъ» (Лаппо 1916, 92); в последнем случае глоссируется юго-западнорусский термин, совпадающий с церковнославянским и воспринимавшийся, видимо, переводчиком не без соотнесения с его церковнославянским источником.

Хорошо известно противопоставление терминов для обозначения несвободного человека (мужского пола): рус. *холопъ*, цсл. *рабъ*. Первый употребляется в русских юридических текстах, второй — в церковнославянских, передавая греч. δοῦλος[16]. В отдельных случаях цсл. *рабъ* может соответствовать не греч. δοῦλος, а греч. οἰκέτης (ср. Прох., XXXIX, 85: «**Аще кто своюто раба биють...**» — Ἐάν τις τὸν ἴδιον οἰκέτηςί τύψη... — МП, л. 330 об. ср. Павлов 1885, 77; то же и в Прох., XXVII. 33 — МП, л. 287 об., Брандилеоне и Пунтони 1895, 151; ср. Павлов 1885, 90). Кажется, более точным соответствием было бы здесь *челядинъ*, но в русских условиях домашняя служба предполагала ту или иную форму личной зависимости, и поэтому семантические нюансы, различающие δοῦλος и οἰκέτης, русский книжник был склонен игнорировать (словом *слуга* обозначался только свободный человек, и поэтому оно быть переводом οἰκέτης в юридических текстах не могло).

Старый русский термин, обозначающий убийство — *головщина*; соответственно, убийца обозначается как *головник*, ср. Псковская судная грамота, ст. 96: «А где учинится головщина, а доличат коего головника,— ино князю на головникох взять рубль продажи» (ПРП, II, 298). В церковнославянских текстах находим термины *убийство* и *убийца*, ср. ЕК, Василия Великаго Правила, 54: «**Невольныихъ оубииствъ различиıа...** — Τὰς τῶν ἀκουσίων φόνων διαφορὰς»; Правило 43: «**иже съмьртьною ıазвою ближьнꙗаго оудари. оубиица ѥсть**» — φονεύς ἐστιν (Бенешевич 1906—1907, 492, 497). В церковнославянских юридических текстах встречается также термин *убоиник* (ср. ЕК, Василия Великаго Правила, 72: «**лѣта оубоиникъ и тъ да испълнить**» — τὸν χρόνον τῶν φονέων... — Бенешевич 1906—1907, 502) и *убой* (Договор с греками 945 г.: «**аще ли оускочить створивыи убой...**» — ПСРЛ, I, стб. 51; ПВЛ, 58)[17]. В тех же

[16] Единственный церковнославянский юридический текст, в котором термин *холоп* все же употребляется,— это Книги Законные, преимущественно в составе Земледельческого закона, ср. ст. 43: «**Аще кыи холопъ зарѣжеть волъ...**» — Ἐάν τις δοῦλος σφάξῃ βοῦν... (Павлов 1885, 52; ср. еще ст. 44. 45, 69. 70 — с. 52—53, 58). Однако и в этом законодательном сборнике основным термином остается *рабъ*.

[17] Б. Унбегаун противопоставлял *убойство*, *убойца* — *убийство*, *убийца* как старые русские термины и термины церковнославянские (1969, 316). Такая трактовка представляется неправомерной. Во-первых, речь идет, видимо, не о лексическом, а о фонетическом противопоставлении. Во-вторых, и это противопоставление отнюдь не однозначно определяется как оппозиция русского — церковнославянского. Так, с одной стороны, формы *убойца* и *убойство* встречаются в церковнославянских текстах (ср. Срезневский, III, стб. 1116; ср. также *убойца* в цитате из Градских

значениях выступают термины *душегубство* и *душегубецъ*, употребляющиеся как в русских текстах (ср. Новгородская судная грамота, ст. 36 — ПРП, II, 217; Белозерская уставная грамота 1488 г., ст. 10, 14 — ПРП, III, 172; Судебник 1497 г., ст. 7, 8, 38, 39, 43 — Суд., 20, 25), так и в текстах церковнославянских (ср. Прох., XXXIX, 12 = КЗ ЗК, 10: «...**душегоубьство створить, ꙗко душегоубець соуженъ боудеть**» — ἐτῶν φοϱεύσας ἐνάγεται ὡς φονεύς — Павлов 1885, 65; в переводе МП, л. 322 в этой статье стоит *убийство* и *убийца*). Судя по внутренней форме, эти слова имеют книжное происхождение и в русских текстах выступают как ранний пример церковнославянского влияния.

Весьма характерно, что в русских и в церковнославянских юридических памятниках употребляются разные обобщенные названия субъекта права. В русских памятниках субъект права обзначается словом *человѣкъ*, ср., например, Псковскую судную грамоту, ст. 29: «А которой человек кому заклад положит в чем...»; ст. 32: «А которой человек поручится за друга в серебре...» (ПРП, II, 290). В церковнославянских памятниках ту же функцию выполняет слово *лице*, ср. ЕК, Collectio 93 capp., 79: «**Аще таковоє лице дѣти имать**...» — Εἰ δε τὸ τοιοῦτον πρόσωπον παῖδας ἔχοι... (Бенешевич 1906—1907, 791; ср. еще ст. 5, 28, 52, 58, 64, 67, 68, 77 — с. 743 et passim). Церковнославянский термин является калькой с греч. πρόσωπον (ср. лат. persona).

Приведенные примеры не исчерпывают, надо думать, списка русско-церковнославянских противопоставлений в области юридических терминов[18], однако и они показывают, что оппозиция церковнославянского и русского распространяется на самые разные области права и захватывает основные юридические понятия. Столь систематическая

Продолжение сноски

законов в Новоуказных статьях 1669 г., ст. 105 — ПСЗ, I, 796), а с другой — и в русских текстах формы *убойство* и *убийство* находятся в свободной вариации (ср., например, в Уложении 1649 г., в статье XXI, 69 *убойство*, в статье XXI, 71 — *убийство*; ср. еще ПСЗ, I, №255, 488).

[18] Выявление полного набора оппозиций церковнославянских и русских юридических терминов предполагает составление словарей к русским и церковнославянским юридическим текстам, причем не составление указателей терминов (для ряда русских памятников такие указатели имеются), а исчерпывающих указателей лексики, поскольку остается неясным, где следует проводить границу между терминологическим и нетерминологическим употреблением. Необходимо было бы также определить принципы перевода юридических памятников с греческого на церковнославянский и сопоставить их с принципами перевода памятников другого рода.

противопоставленность русских и церковнославянских терминов не может быть объяснена просто сосуществованием на Руси русского и церковнославянского языков (см. выше), она указывает на противостояние в области права двух независимых культурных традиций. Столкновение привнесенного византийского права с исконным восточнославянским не было столкновением культурной традиции и быта, культурной традиции и некой аморфной совокупности обычаев — имело место столкновение двух культурных систем, причем результатом этого столкновения было не уничтожение одной из них (как в религиозной области) и не слияние их в некую единую систему, но сохранение обеих систем, различавшихся прежде всего своим культурным статусом и функционировавших независимо друг от друга.

На эту независимость особенно отчетливо указывает то обстоятельство, что термины, заимствуемые из одной системы в другую (что само по себе случается редко и каждый раз обусловлено специальными факторами), могут приобретать в рамках другой системы принципиально иное значение, нежели они имели в исходной. Так, например, в новгородских памятниках завещание, как уже говорилось, обозначается термином *рукописание*. Этот термин несомненно заимствован из церковнославянского и является калькой с греч. χειρόγραφον. Однако как в греческом, так и в церковнославянском он имеет значение не завещания, а долговой записи, ср. в переводе Эклоги, XIV, 15 (XV, 4): «**иже своѥго роукописаниꙗ долги списати ѿмѣтаꙗнся**...» (МП, л. 187 об.). Это значение хорошо представлено и в неюридических церковнославянских текстах, обозначая прежде всего ту кабалу греху, в которую привел человечество Адам и из которой искупил его Христос, ср.: Кол. 2.14 «**истребивъ еже на насъ рꙋкописанїе**», а отсюда и в многочисленных других богослужебных и назидательных текстах (ср., например: «**растрьгни грѣха моего роукописаниѥ**» — Минея 1095 г., л. 99 — Срезневский, III, стб. 194). Оно фигурирует и в известном Слове о Адаме: «**Дьꙗвол рече** [ко адамоу] **не дамъ ти земли ѡрати. аще не запишеши н**(ы)**не роукописаниѥ да еси мой**» (Тихонравов, I, 12; о греческих параллелях см.: Мегас 1928; Нажель, II, 130—135). Можно полагать, что именно с этим значением данный термин и был освоен первоначально славянской письменностью, см. новгородскую берестяную грамоту № 138 второй половины XIII в., представляющую собой запись ростовщика: «**Се азо рабо бжи селивьстро. напсахъ роукописаниѥ**» (Арциховский и Борковский 1958, 11—14; ср. еще грамоту № 307 первой половины XV в.: Арциховский и Борковский 1963, 137—140). Этим словом и восполняется

недостаток специального обозначения для завещательного распоряжения (ср., в частности, надпись на Духовной Климента до 1270 г.— Валк 1949, 162; а также в берестяных грамотах №42, XIV в. и №519, рубежа XIV—XV вв.—Арциховский 1954, 42; Арциховский и Янин 1978, 112—114). Семантическое развитие русского термина легко объяснимо, поскольку можно думать, что в условиях торгового города завещание в большой степени сводилось к передаче наследнику долговых обязательств, т. е. того, что должны завещателю, и того, что должен завещатель[19]. В церковнославянских текстах *рукописание* в значении завещания не употребляется. Таким образом, заимствованный из церковнославянского русский термин получает иное значение, чем исходный церковнославянский, и это подчеркивает оппозицию систем.

Сходные процессы имеют место и при противоположном направлении заимствования. Так, в церковнославянских юридических текстах может использоваться термин *задница*, однако не в значении 'наследство вообще', а в специальном значении легата, ср. приводившийся выше пример из Ефремовской Кормчей, Collectio 93 capp., 77 («**причастьк и задьницю**» — κληρονομίαν ἢ λεγάτον). Само заимствование русского термина было вызвано, видимо, необходимостью найти эквивалент для греческого термина. Поскольку русское право не знало различия между обычным наследством и легатом (см. об этом: Цитович 1870, 69—75, 133—136), термины *задница* и *наследие* не противопоставлялись вполне последовательно; в частности *задница* могла употребляться и для обозначения обычного наследства (и в этом можно видеть влияние русского юридического субстрата). Например, в переводе Эклоги, вошедшем в состав МП, *задница* в большинстве случаев соответствует греч. λεγάτον, ср. Экл., VI, 11 (4): «**и да ѿпадеть наслѣдникъ ѿ причастьꙗ ї задничникъ ѿ задницѧ**» — ἐκπιπτέτω ὁ μὲν κληρονόμος τῆς κληρονομίας, ὁ δὲ λεγατάριος τοῦ λεγάτου (МП, л. 181; Цахарие 1852, 28). Наряду с этим имеются случаи, в которых *задница* стоит на месте греч. ὑπόστασις, ср. Экл., V, 7: «**ꙗко до чтвера дѣтии ·г҃· юю часть задницѧ**» — ἕως δ παίδων τὸ

[19] Ср. в уже упомянутом рукописании Климента (Валк 1949, 163); ср. противоположное мнение М. Бенеманского (Бенеманский 1917, 139), о том, что в наследство по РП «не входили долги и требования наследователя»; Бенеманский ссылается на Дювернуа (Дювернуа 1869, 145—147), который, однако, пишет не о том, что долговые обязательства не переходили по наследству, а о том, что они не подразумеваются терминами *задница* и *остатокъ*. П. Цитович (Цитович 1870, 146—148) предполагал, что «описание долговых требований и долгов» было одной из специальных задач завещательного распоряжения.

τρίτον μέρος τῆς ὑποστάσεως (МП, л. 177 об., Цахарие 1852, 26) — хотя в подобных случаях речь идет об обычном наследуемом имуществе, в самом греческом оригинале тип наследования не обозначен, и переводчик, которому греческие юридические нормы были незнакомы, а текст не давал прямого указания, пользовался термином *задница* недифференцированно, употребляя его не в его церковнославянском, а в его русском значении. Однако каковы бы ни были непоследовательности (обусловленные, очевидно, неуверенностью или незнанием переводчиков и переписчиков), *задница* в церковнославянском получает иное значение, чем в русском, и образующаяся здесь омонимия укрепляет системное противостояние[20].

Омонимия в принципе является одним из самых четких показателей «взаимонепонятности» языков, и этот признак может быть распространен на терминологические системы. При такой взаимонепонятности и системы права могут существовать только раздельно и неслиянно. Действительно, невозможно представить себе единую юридическую систему, в которой, скажем, testamentum в одних текстах означает 'завещание', а в других 'долговую расписку'. При таком положении вещей неминуемо должны возникать коммуникативные конфликты, которые особенно недопустимы в судебной деятельности. Противопоставление церковнославянской и русской юридической терминологии определяет исходное состояние как оппозицию двух автономных традиций; судьбы этой оппозиции требуют особого рассмотрения.

---

[20] Мне представляется неправдоподобным предположение Л. Милова о том, что в РП, ст. 90—93, «древнерусский юрист-кодификатор употреблял термин *задниця* не просто как наследство, а лишь в точном определении имущества умершего без завещания и наследования этого имущества по силе закона» (Милов 1976, 150). Отсюда Милов объясняет как отсутствие в РП термина *наследство* («так как в кодекс были включены прежде всего спорные вопросы наследования по закону» — Там же), так и наличие термина *задница* в переводе Эклоги, входящем в МП (в тех случаях, когда в греческом оригинале имеется в виду именно наследование по закону). Сама терминологическая дифференцация между имуществом, наследуемым в силу закона, и имуществом, наследуемым по завещанию, представляется невероятной. Понятно в то же время, что в законодательном памятнике будет по преимуществу рассматриваться наследование по закону, т. е. наследование, нуждающееся в законодательной регламентации. Таким образом, устанавливаемое Миловым специфическое значение термина *задница* обусловлено спецификой самих юридических текстов — особенность текста Милов принимает за особенность языка.

3. Различия в характере эволюции двух юридических систем

Итак, древнейшее русское право обладало культурным статусом в рамках языческой культуры. С появлением письменности оно было зафиксировано, причем на русском, а не на церковнославянском языке. Это определило последующий культурный статус русских юридических текстов. В русской культурной ситуации, установившейся после крещения Руси, к культуре относилось то, что входило в сферу церковнославянского языка; то же, что входило в сферу русского языка, лежало вне пределов культуры[21]. Понятно, что в условиях отождествления языковых и культурных характеристик именно языковые параметры моделируют культурную ситуацию — язык определяет культурный статус. В частности, все, что написано на церковнославянском языке, получает место в сфере культуры, тогда как письменность на русском языке отходит к сфере быта, обычая, стоит вне культуры. Таким образом, византийское право, переведенное на церковнославянский язык, получает культурный статус (при всем своем прозаическом содержании), а русское право, излагавшееся на русском языке, лишается культурного статуса (вместе с большинством других компонентов языческой культуры).

Можно сказать, что с принятием христианства на Руси исконно русское право теряет характер традиции и получает характер обычая. Я имею при этом в виду следующие противопоставления. Традиция

[21] Противопоставление русского и церковнославянского соотносится именно с оппозицией культуры и быта, а не с оппозицией сакрального и профанного, как полагал, например, А. В. Исаченко («blieb das Kirchenslavische bei den Ostslaven im wesentlichen auf den sakralen Bereich beschränkt» — Исаченко 1980, 73; ср. Исаченко 1975, 6). С самого начала переводческой деятельности на Руси появляются переводы текстов нерелигиозного содержания (ср. Хронику Георгия Амартола и т. д.); к этой группе принадлежат, понятно, и церковнославянские переводы греческих юридических текстов. Ядром культуры остается, конечно, религиозная система, и это создает потенциальную возможность экстраполяции религиозного отношения на любые церковнославянские тексты. Однако именно в силу того, что церковнославянское связывается прежде всего с культурным, а лишь потом с сакральным, выбор церковнославянского языка при написании текста определяется не содержанием, а установкой пишущего (см. Успенский 1987) — церковнославянский применяется, если описываемому факту приписывается культурная значимость. Оппозиция сакрального и профанного имеет тематический характер и не оставляет места для вариаций, связанных с установкой.

принадлежит сфере культуры, обычай — сфере быта. Традиции приписывается культурный статус, и она сознательно поддерживается, так что изменение традиции рассматривается как усвоение новой культуры или как разрушение старой культуры (в зависимости от установки). Обычаи свободно изменяются. Они вообще не подлежат сознательному воздействию, и, если они консервативны, то их консервативность объясняется не сознательным сохранением данного конкретного обряда или текста, а общим стремлением поддерживать старый порядок. Так, скажем, крещение детей есть несомненно традиция, поддерживаемая сознательно, регламентированная в авторитетных текстах и необходимо связанная с самосознанием социума как христианского. Употребление ритуалов-оберегов в современном обществе может быть, напротив, охарактеризовано как обычай. Например, поверье, согласно которому надетая наизнанку одежда предвещает неприятности, восходит к архаическим представлениям об одежде наизнанку как атрибуте потустороннего мира, однако для современного сознания эта религиозная мотивировка не актуальна, о ней никто не помнит, и предохраняющие от дурных последствий действия совершают не как сознательный ритуал, а «просто так», только в силу того, что таким же образом поступали старшие[22]. В силу этого обычаи постепенно эволюционируют. Традиции, напротив, подвержены не эволюционным, а революционным процессам — они сознательно отвергаются. Традиции сопротивляются внешним влияниям, обычай пассивно их усваивает. Весь этот комплекс признаков и определяет характер изменений, которые претерпело русское право в связи с разрушением языческой культуры и потерей своего культурного статуса, обусловленной этим процессом. Этот же комплекс признаков противопоставляет затем русское и церковнославянско-византийское право, создавая здесь оппозицию традиции и обычая, культуры и быта.

Мы не можем с достоверностью определить, когда именно завершается формирование данной оппозиции в области права. Как было показано, первоначально церковнославянское и русское право противо-

[22] Субъективное стремление к сохранению старины чаще всего не препятствует изменчивости обычая, так как при отсутствии традиции (т. е. коллективной памяти, сознательно охраняемой социумом) всякий прецедент в прошлом воспринимается как обычай — см. об изменчивости устного права при установке на сохранение старины у М. Блока (1965, 113—114). Проводимое здесь противопоставление традиции и обычая может быть сопоставлено с противопоставлением «рутинного» и «знакового» поведения у Ю. М. Лотмана (1975, 56).

стоят как две традиции, причем одна связана с языческой, а другая — с христианской культурой. Языческая культура (как культура) не исчезает непосредственно с принятием христианства, сохраняясь как целостная система по крайней мере в течение всего XI в.[23] Можно думать, что именно в этот период и совершается письменная фиксация русского права, обнаруживающая в своей терминологической оппозиции церковнославянскому первоначальное культурное противостояние. С разрушением языческой культуры русское право превращается из традиции в обычай, и это должно иметь следствием его изменчивость и его открытость внешним влияниям (прежде всего влиянию византийскому). У нас нет памятников, которые не отражали бы этих характеристик и тем самым позволяли бы датировать начало данных процессов и, соответственно, потерю русским правом своего культурного статуса. Древнейший дошедший до нас список русского юридического текста относится к концу XIII в. (пространная редакция РП в Новгородской Синодальной Кормчей 1282 г.), и в это время указанные процессы несомненно уже имели место, отразившись как на содержании памятника (см. ниже), так и на его языке.

Естественно, нет смысла говорить о влиянии византийского права на содержание данного рукописного текста, т. е. данного списка пространной редакции РП — здесь речь должна идти о сочинении как таковом, т. е. о византийском влиянии на РП вообще (и в частности, на ее пространную редакцию). Церковнославянское влияние на язык памятника, напротив, может устанавливаться для каждого отдельного списка, и весьма показательно, что оно наблюдается уже в древнейшем из них. Отражение такого влияния можно видеть, например, в термине *убийство* (а не *головщина*) в заголовке 3 статьи (РП, I 123). Возможно, этим же влиянием объясняется и обозначение владельческих знаков, равно как и следов нанесенного увечья словом *знаменье* (*знаме-*

[23] Об исконном культурном статусе русского права (в дохристианские времена) отчасти может свидетельствовать упоминание «закона русского» рядом с «законом греческим» в договорах с греками (сообщающим, впрочем, скорее византийский, нежели восточнославянский взгляд на вещи), ср. в договоре 945 г.: «**аще оукраденное ѡбрѧщетьсѧ предаемо. да вдасть и цѣну его сугубо. и то показненъ будеть по закону Гречьскому. [и] по уста[в]оу и по закону Рускому**» (ПСРЛ, I, стб. 50; ПВЛ, 56); при этом и тому, и другому закону приписывается религиозная значимость (ср. в том же договоре: «**да на роту идуть наши хс̑ане Руси. по вѣрѣ ихъ а не хс̑ании по закону своему**» — Там же, стб. 49; ПВЛ, 55), так что по крайней мере в этом контексте они выступают как сходные по своей ценностной природе явления.

в русскую систему санкций смертной казни и вообще членовредительных наказаний — Владимирский-Буданов 1909, 330, 359—361; Сергеевич 1910, 406—414; Викторский 1912, 26, 30) и восполняя русское законодательство в тех областях, где местная юридическая норма отсутствовала.

Существенно, что, как можно думать, русское и византийское (церковнославянское) право изначально различались своим объемом, т. е. что определенные сферы деятельности, нормированные византийским правом, на Руси оставались вне юридической регламентации. Несовпадение объема права и юридической деятельности в русском и византийском праве является, на мой взгляд, одним из существеннейших свойств их оппозиции. Осознание и заполнение лакун русской нормы относится к числу наиболее важных видов влияния византийского права на русское. Речь здесь может идти не только, например, о преступлениях против веры и нравственности (см. Попов 1904; ср. еще ниже), но и о политических преступлениях. Ряд историков русского права (см., например, Сергеевич 1910, 28—34; Ключевский, I, 233) полагал, что отсутствие упоминания о политических преступлениях в древнейших русских юридических памятниках обусловлено неполнотой кодификации, т. е. тем, что писаное право не отражает юридическую практику в ее полноте. Те же факты могут рассматриваться по-другому. Можно считать, что политические преступления, например, лежали вне русской юридической нормы и вне русской юридической практики, не понимались как особые правонарушения и не разбирались в судебном порядке (ср. Голенищев-Кутузов 1913, 6); для того чтобы понятие о них сформировалось, должно существовать представление о государстве как особой социальной институции. Примеры того, что политические преступления карались, отнюдь не доказательны. Так, Сергеевич указывает, что в 1471 г. великий князь Иван Васильевич велел казнить смертью Борецкого и еще трех новгородцев по подозрению в измене (Сергеевич 1910, 31), приводя это как пример действия по государственному преступлению. Это действие, однако, могло быть — и, скорее всего, было — не юридическим актом, а частным волеизъявлением князя, не имевшим отношения ни к судебной деятельности, ни к юридическому обычаю. Намерение изменить понималось не как правонарушение, а как акт личной борьбы с князем, вызвавший в ответ столь же личное возмездие.

Не менее неосновательна попытка Я. Н. Щапова увидеть влияние византийской юридической нормы в членовредительных наказаниях

и ослеплении, применявшихся при подавлении восстаний и во внутрицерковной и внутрикняжеской борьбе в XI—XII вв. (Щапов 1978, 238). Обширную сводку примеров применения «византийских» наказаний дает М. Бенеманский (Бенеманский 1917, 144—149); при этом он приходит к выводу, что «членовредительные наказания были не столько юридическими наказаниями, сколько скорее мерами политической безопасности» (Там же, 149)[25].

Принципиальное значение имеет эволюция языка русского права, непосредственно связанная с изменением культурного статуса русской юридической нормы. В отличие от языка церковнославянского права, языку русского права свойственна изменчивость, причем эта изменчивость имеет самопроизвольный характер (она не объясняется сознательными терминологическими инновациями законодателя, как это имело место в XVIII в.). Можно наблюдать, как от столетия к столетию одни термины сменяют другие (ср. Исаченко 1980, 240—242).

Так, термин *задница* вытесняется терминами (*с*)*статокъ*, *остатокъ*, *останокъ*, *наделокъ* (сама вариативность терминов также показательная), в Юго-Западной Руси *дедицтво*, *дедизна* (об этом термине в польском праве см. Вайднер 1965, 261—270; ср. также *отчизна*, *материзна* — см. ЛС 1529, IV, 9, 57). Действительно, термин *задница* является основным в РП. Уже в отдельных списках этого памятника он глоссирован или

---

[25] Ослепление и в Византии было не только уголовным наказанием, но и принятым способом лишения дееспособности, применявшимся к свергнутым императорам, военнопленным и т. д. — в этом качестве (а отнюдь не как юридическая норма) данный способ действия был усвоен и киевскими князьями. Щапов ссылается на расправу Мстислава с киевлянами в 1068 г. и на наказание ростовского епископа Феодора (Федорца) митрополитом Константином II, велевшим в 1169 г. урезать Федорцу язык, отсечь руку и «**ѡчи емꙋ вынѧти**» (ПСРЛ, I, стб. 356), а также на то, что сам «Федор применял эти нормы в своей практике» (Щапов 1978, 238). О несудебном характере расправы в первом случае (как и вообще при подавлении возмущений) ясно свидетельствует та самая Повесть временных лет, на которую ссылается Щапов: «**И пришьⷣ Мьстиславъ, исѣче [Киꙗны] иже бѣша высѣкли Вьсеслава. числъⷨ ·о҃· чади. А дрꙋгыꙗ слѣпиша. дрꙋгыꙗ же без вины погꙋби не испытавь**» (ПСРЛ, I, стб. 173—174; ПВЛ, 220 — подчеркнуто мной. — *В. Ж.*). О Федорце летопись сообщает, что он был немилостивый мучитель и не только ослеплял, но и резал головы и бороды, распинал и т. д., «**хотѧ исхитити ѿ всеⷯ имѣньѥ**» (ПСРЛ, I, стб. 356); летописец не дает никаких оснований думать, что речь идет о судебных преследованиях. С Константином II дело обстоит несколько иным образом, Константин, однако, был грек, и его действия, если они в самом деле были судебным наказанием, могли иметь характер исключения.

заменен термином *статокъ*, см. замену *задницы* на *статокъ*, *с(ъ)статокъ* (в ст. 90, 91, 93, 95, 98, 99, 104, 108) в списках Музейского вида Карамзинской группы (РП, I, 385—387), см. глоссу в списке Соловецкой Кормчей начала XVI в., ст. 90: «задница рекше статок» (РП, I, 227), в заголовке списков Музейского вида: «Ѿ задницѣ, сиреч(ь) ω сьстаткѣхъ» (РП, I, 386). Глоссы и замены находим и в списках Устава кн. Владимира (во фразе «братья или дѣти тяжються о задницѣ»), в частности, «(о) отчинѣ», «(о) статкох», «о останки або спадки» (Щапов 1976, 19, 43, 71); особенно характерна замена в редакции (пересказе) Степенной книги: «о имѣниі отческом» (Щапов 1976, 83). В Договоре Смоленска с Ригою и Готским берегом 1229 г., в. ст. 7 в соответствии с *задницей* списков Рижской редакции (списки D, E, F — СГ, 36, 41, 47) в списках Готландской редакции находим *ωстатъкъ* (списком А — СГ, 22) и *останокъ* (списки В и С — СГ, 26, 32). Таким образом, можно думать, что смена терминов (*остатокъ*, *останокъ* вместо *задница*) происходит в XIII—XIV вв. Стандартным термином Судебников 1497, 1550 и 1589 гг. является *статокъ* (Суд., по указателю). В Уложении 1649 г. этот термин уже не употребляется — здесь находим *наделокъ* (XX, 64, 77) в значении 'наследство, доля в наследстве'.

Аналогичным образом в законодательных памятниках исчезает термин *обида*, и появляются *лихое дело*, *дурно*, *воровство* (Унбегаун 1958), в Юго-Западной Руси *кривда*, *злочинство*.

Термин *видокъ* из русских юридических кодексов встречается только в РП и весьма рано заменяется на *послухъ*. Уже в списках этого памятника на месте *видока* в целом ряде случаев находим *послуха*, ср., например, ст. 67 в Толстовском сокращенном виде: «и станут видоки» (РП, I, 270) и в Пушкинском виде: «а вылизуть послуси» (РП, I, 288); ср. еще аналогичные по формулировке ст. 2 и 30 краткой редакции — в ст. 2: «не искати емоу видока», в ст. 30: «не искати ему послоуха» (РП, I, 70, 72, 79, 80). В позднейших кодексах термин *видокъ* не встречается. Было бы, однако, ошибкой думать, что уже в древнейшее время этот термин перестал употребляться и стал малопонятным. Мы находим его еще в отдельных текстах XVI в.[26], т. е. еще в этом время он упот-

---

[26] Так, в Уставной грамоте Переяславского уезда царских подклетных сел крестьянам от 29 апреля 1556 г, находим: «а скажеть ищея, что у него отняли чужіе животы, и имъ того сыскивати, чьи у него чужіе животы были, и обыщуть того, что у него чужіе животы были, а на грабежъ видоковъ нѣтъ, и имъ въ томъ присуждати цѣлованья съ жеребья» (АИ, I, № 165, 315; основным термином и здесь является *послухъ* — ср. с. 316).

реблялся и был понятен (о сходной ситуации с термином *обида* см. примеч. 11). Нужно думать, что смена терминов в русских юридических текстах могла определяться не только тем, что какие-то термины выходили из употребления и забывались, но и тем, что определенные термины переставали быть принятыми в канцелярском языке, выходили, так сказать, из канцелярской моды, не выходя, однако, из общего употребления и окказионально появляясь в юридических текстах. Не обладая культурным статусом, русские юридические тексты податливо отражали все эти колебания канцелярского узуса — из-за отсутствия культурного статуса они не определяли этот узус, а зависели от него[27].

Такие же процессы определяют замену термина *должебитъ* на *должникъ*. Термин *должебитъ* (в значении 'кредитор') находим в РП, ст. 55. В целом ряде списков он заменен термином *должникъ*, в то время как в ряде других списков встречаются бессмысленные искажения типа *должити, должничи бити, долженъ быти, долженъ бити* (РП, I, 173, 193, 222, 253), что указывает на незнакомство переписчика с термином *должебитъ*. Ср. в Новгородской Кормчей 1282 г.: «а пьрвии дължьбити начьноуть ѥмоу запинати» (РП, I, 130) с заменой на *дол'жникы, должники, дольжницъ* в позднейших списках (РП, I, 253, 270, 287, 307, 334, 355, 381).

Исчезает термин *намъ* (Зализняк 1984), вслед за ним — *резъ* и *накладъ*, на смену им появляется термин *ростъ*[28]. *Рукописание* вытесняется термином *духовная* (*грамота*) (в рамках новгородской письменности)[29].

---

[27] В Юго-Западной Руси из употребления выходит и термин *послухъ*, встречающийся в грамотах XIV в. наряду со ставшим затем стандартным термином *свѣдокъ, свѣтокъ, свидокъ, светокъ* (см. Пещак 1974, по указателю s.v. *послуси, свѣдци*). В позднейших грамотах и в различных изданиях ЛС в качестве единственного термина выступает *свѣдокъ, свѣтокъ* и т. д. (см. ССМ, II, 324; ЛС 1529. V, 15, 16; VI, 23; VII, 4, 6, 22 и т. д. — с. 67, 79, 80, 85, 90).

[28] Термин *намъ* русским юридическим кодексам неизвестен, он встречается в берестяных грамотах и в Вопрошании Кирика (Зализняк 1984); характерно, что в последнем памятнике уже по списку Кормчей 1282 г. термин искажен (*наимъ* вместо *намъ*), т. е. уже в конце XIII в. он мог быть непонятен. Термин *накладъ* встречается слишком редко, чтобы можно было сделать какие-либо выводы о его функционировании. В Русской Правде принят термин *рѣзъ*. В позднейших документах (видимо, с середины XV в.) употребляется термин *ростъ*, он, в частности, находится в исключительном употреблении в московских Судебниках и в Уложении 1649 г.

[29] Процесс замены термина *рукописание* на *духовная* (*грамота*) совершается, видимо, в новгородской письменности в конце XV в., возможно, под московским влиянием. При постоянном употреблении в этот период термина *рукописание* (в

Значимость подобных процессов очевидна, если сопоставить ситуацию в русском праве с ситуацией в римском праве в тех европейских странах, где оно было действующим в тот же период: право имело там характер традиции, и терминология его не отличалась ни излишней вариативностью, ни изменчивостью.

Вместе с тем язык русского права (как и само право) оказывается пассивно открытым для внешних влияний. Такое влияние исходит прежде всего от церковнославянского (византийского) права, существовавшего бок о бок с русским. На уровне формальных признаков (орфографических, фонетических и морфологических) этот процесс изучен Д. Вортом (Ворт 1975) — отмечаемые здесь процессы могут быть связаны, впрочем, не с культурным статусом русского права (его внекультурностью), а с книжными навыками переписчиков, обуславливавшими все большее окнижнение (славянизацию) юридических текстов. Более показательна постепенная славянизация юридической терминологии. Б. Унбегаун был неправ, полагая, что такая славянизация началась лишь с петровской эпохи (Унбегаун 1969, 181, 314—315). Она началась существенно раньше, можно думать, еще до того времени, от которого дошли до нас древнейшие списки русских юридических текстов (см. выше, ср. примеч. 24). В последующий период (до Петра) наблюдается — от списка к списку и от кодекса к кодексу — все большее проникновение в русский текст церковнославянских юридических терминов.

Так, в ст. 3, 4 пространной редакции РП находим термин *головникъ*, а в краткой редакции, ст. 19, 20, дошедшей до нас в более поздних списках, находим церковнославянское *убийца* (РП, I, 71, 80, 104, 123, 148 и т. д.). Термин *головникъ* употребляется и в Псковской судной грамоте, ст. 96 (ПРП, II, 320), и это, вероятно, архаизм. В Новгородской судной грамоте, ст. 36 (ПРП, II, 217) находим уже нейтральный термин *душегубецъ* (хотя убийство еще названо *годовщиной*). В Правосудии митрополичьем, в Двинской и Белозерской уставных грамотах — *душегубецъ* (Самоквасов 1907, № XXVII, 182; ПРП, III, 172, 427). В Судебниках 1497, 1550 и 1589 г. *душегубецъ* выступает наряду с *убойца* (*душегу-*

Продолжение сноски

новгородских, двинских, обонежских грамотах — см. Валк 1949, № 110, 111, 120, 155, 169, 170, 210, 217, 226, 230, 234, 239, 244, 250, 256, 257, 259, 295, 320, 328, с. 166, 169, 177, 202, 211, 212, 237, 241, 248, 250, 253, 256, 259, 262, 265, 266, 267, 293, 308, 312) в нескольких двинских грамотах XV в. появляется термин *духовная* (*грамота*), см. Валк 1949, № 263, 265, 271, с. 269, 270, 273.

бецъ — Суд. I, 43, II, 71; III, 176, 25, 165, 395; *убойца* — Суд. I, 9; II, 61; III, 115, 20, 160, 393). В Уложении 1649 г. регулярно *убойца*, но один раз *душегубецъ* (XXI, 104). В Новоуказных статьях 1669 г.— *убойца* и *убийца* (ПСЗ, I, 790, 793, 796).

Полностью аналогичный процесс происходит и с терминами *видокъ* — *послухъ* — *свидетель*. Русский термин *видокъ* очень рано вытесняется нейтральным термином *послухъ* (см. выше). В свою очередь, этот последний термин уступает место церковнославянскому термину *свидетель*. Подобная замена имеется уже в некоторых списках РП (см. ст. 19 в списках Археографического вида Пушкинской группы — РП, I, 302). В Псковской судной грамоте обычно употребляется термин *послухъ*, однако в ст. 56 находим *свидетелеи* (ПРП, II, 293). *Послухъ* наряду со *свидетель* употребляется в Судебниках 1497 и 1550 г. (Суд. I, 47; II, 95 — 26, 175) и в Уложении 1649 г. (*послухъ* — V, 246, 247, 250—253; XX, 103, *свидетель* — II, 12). О степени проникновения данного славянизма в русский юридический язык красноречиво говорит его употребление в одном из частных актов XV в., именно в двинской грамоте, духовной Сидора Тимофеевича второй половины XV в.— «на то свѣдѣтели и прикащики...» (Шахматов II, 94; Валк 1949, 251)[30].

Примеры ранней славянизации юридического языка можно было бы умножить[31]. Процесс славянизации русского права ясно показывает

---

[30] Ср. еще в таком русском памятнике, как Окружной царский наказ, изданный в декабре 1551 г. в связи с решениями Стоглавого собора: «а будетъ неправда въ судѣ и всякая хитрость и продажа въ десятилникѣ, и въ земскихъ старостахъ и въ десятскихъ священикахъ, а доведутъ на нихъ многими свидѣтели, и тѣмъ всѣмъ быти отъ меня Царя и Великого Князя въ великой опалѣ» (ААЭ, I, № 231, 226).

Окказионально в русские памятники могут проникать и церковнославянские обозначения имущества — обычно наряду с другими славянизмами. Так, в Рукописании князя Всеволода читаем: «А даю с(вя)тому великомоу Иваноу ѡт своего великого имѣнիѧ на строение ц(е)ркві и въ вѣкы вѣсъ вощаной» (Щапов 1976, 160—161). В Ярлыке Узбека митрополиту Петру находим: «...вся стяжания и ïмѣния ихъ црковныя и люди ихъ и вся причты ихъ и вся законы ихъ уложенья старые...» (СГГиД, II, № 7, 9, ср. с. 8 — отметим здесь и славянизм *законъ*). Можно думать, что славянизация обусловлена здесь тематикой — речь идет о сношениях светской власти с церковью по имущественным вопросам.

[31] В пределах ограниченного списка оппозиций русских и церковнославянских терминов, рассматриваемого в настоящей работе, можно было бы привести еще ряд примеров славянизации, имевшей место в Новоуказных статьях Алексея Михайловича. Так, в Уставной грамоте (о мытах) от 30.IV. 1654 мы дважды находим

различие в статусе русских и церковнославянских юридических текстов. Церковнославянские тексты образуют традицию и в силу этого устойчивы и изолированы от внешних влияний, в том числе и от влияния русских юридических текстов. Русские тексты существуют как обычай и податливо воспринимают церковнославянское влияние.

Существующее в качестве традиции (а не обычая) церковнославянское право в интересующий нас период (до царствования Алексея Михайловича) является вполне стабильным — как в своем юридическом содержании, так и в своем языке. Вариации в терминологии могут быть связаны здесь с разными переводами (ср., например, о таких вариациях в памятниках канонического права: Павлов 1869, 55; Ягич 1913, 303—304; Щапов 1978, 90, 97). Так, ряд терминологических различий можно отметить в переводе XI, XXVII, XXXIX титулов Прохирона в составе Книг Законных (см. Павлов 1885) и в полном переводе Прохирона, пришедшем на Русь в составе Сербской кормчей (Щапов 1978, 120). Дальнейшая судьба подобных терминологических различий связывается с ориентацией древнерусских книжников на тот или иной текст, причем здесь могли сказываться представления об авторитетности отдельных версий, сборников и т. д., т. е. имел место сознательный выбор традиции (во всяком случае тогда, когда выбор действительно имелся). Такой же сознательный характер имеют, видимо, и терминологические замены, делавшиеся при переписке отдельных церковнославянских юридических памятников. Эти замены могли быть обусловлены стремлением очистить язык этих памятников, удалить из них элементы русской (некнижной) терминологии (или того, что воспринималось как таковая). Так, при издании славянского перевода Эклоги в составе печатной Кормчей 1653 г. *задница* последовательно заменяется на *наследие*, а *задничникъ* — на *наследникъ*; эти замены проведены и в тех случаях, когда *задница* и *задничникъ* передают греч. λεγά-

——— *Продолжение сноски* ———

церковнославянский термин *законоположение* (ПСЗ, I, № 122, 332). В ряде указов появляется церковнославянский термин *наслѣдникъ* (применительно к наследникам престола — см. ниже). Эти примеры могут служить дополнительным опровержением тезиса Б. Унбегауна о Петровской эпохе как начальном периоде славянизации языка русского права. Они, однако, относятся к новой эпохе развития русского права (сравнительно с эпохой от Русской Правды до Уложения 1649 г. — см. ниже) и суть первые примеры славянизации, обусловленной новым культурным статусом русского права; в силу этого было бы неправомерно рассматривать их наравне с заменами *послуха* на *свидетеля* или *головника* на *убийцу*.

τον и λεγατάριος, результатом может быть полное обессмысливание текста (см. Милов 1976, 153), что, впрочем, не останавливало редактора[32].

Существенно отметить, что целый ряд церковнославянских лексем, употребляющихся в качестве юридических терминов, совмещает юридическое значение со значением религиозным. Эта многозначность церковнославянских лексем калькирует многозначность соответствующих лексем греческих. Так, *законъ* может означать как юридическую норму, так и норму религиозную, что обусловлено такой же многозначностью греч. νόμος[33]; такими же двумя значениями обладает и слово *заповѣдь*, передающее греч. διάταξις. Аналогичным образом *проказа* наряду со значением 'преступление' имеет и значение 'грех, согрешение', и это опять-таки отражает многозначность греческих соответствий ἁμαρτάς, ἁμάρτημα, ἁμαρτία, означающих как peccatum, так и delictum[34]. *Завѣтъ* совмещает в себе значение 'завещание' и 'договор между

---

[32] Л. Милов считает, что термин *задница* подвергся замене «как явно устаревший» (Милов 1976, 153). Можно, однако, думать, что решающим фактором было не восприятие его как устаревшего, а восприятие его как русского, некнижного, вызывающего недостойные ассоциации. Во всяком случае в том же переводе Эклоги в составе Кормчей ГБЛ, Рум. 238, 1620 г. этот термин сохранен и глосс к нему не дается. Трудно предположить, что устарение термина произошло за 30 лет, в то время как вполне правдоподобно, что при подготовке текста к печатному изданию особое внимание было обращено на чистоту языка.

[33] Примеры употребления этого слова в религиозном значении см. у Б. Унбегауна (Унбегаун 1969, 180—182). Представляется недоразумением мнение Иванова и Топорова (Иванов и Топоров 1978, 282) о совокупности значений слав. **zakonъ* и о его соответствии др.-инд. *ṛtá-*: в славянских языках эта совокупность не является исконной, а возникает в результате калькирования греч. νόμος. Это недоразумение возникает в силу того, что авторы вообще игнорируют славяно-греческие юридические связи, считая, например, что Закон судный людем является «древнейшим славянским судебником» (Иванов и Топоров 1981, 10).

[34] Ср. это значение — греха, зла — в оригинальном русском тексте: «**Спасоу ... иже насъ избави ѿ проказы смертьныѧ**» (Правила Владимирского собора 1274 г., ст. 3 — РИБ, VI, стб. 95). Промежуточное — между религиозным и юридическим — значение находим в Послании Афанасия Александрийского в ЕК: «**прѣльстѧтьсѧ ѿ проказы нѣкыихъ человѣкъ**» — πλανηθῶσιν ἀπὸ τῆν πανουργίας τινῶν ἀνθρώπων — Бенешевич 1906—1907, 556). Показательно, что в Договорах русских с греками 911 и 945 гг. в значении delictum находим *грѣхъ, съгрѣшение* (ПВЛ, 35, 58; ср. Унбегаун 1969, 204) — это употребление также может быть связано с тем, что и здесь в основе лежал греческий текст, и слав. *грѣхъ, съгрѣшение* передавали греческое слово, совмещающее значение религиозного и юридического проступка.

Богом и человеком' (ср. Ветхий Завет, Новый Завет), что восходит к аналогичному совмещению значений в греч. διαθήκη (ср. лат. testamentum). *Рабъ* выступает как в смысле несвободного человека, так и в смысле религиозного подчинения (*рабъ Божий*), калькируя в своем употреблении греч. δοῦλος (см. Θεοῦ δοῦλος, ср. лат. servus). В слове *лице* соединяются значения юридического лица и одной из ипостасей Троицы, что отражает многозначность греч. πρόσωπον (ср. лат. persona). Следует иметь в виду, что данные слова в своем религиозном значении могут употребляться как в церковнославянских, так и в русских текстах (ср. Унбегаун 1969, 180—182), выступая в последних как славянизмы (как было показано, в юридическом значении эти слова появляются, как правило, только в церковнославянских текстах). Эта двузначность церковнославянских юридических терминов не могла не сказываться на восприятии церковнославянских юридических текстов — для русского книжника они выступали как естественный контекст слов сакрального характера, т. е. как неотъемлемая часть христианской культуры. Показательно, что при переводе греческих юридических текстов греч. ῥωμαῖοι могло передаваться как **христиане**, ср. КЗ, ЗК, 1 = Прох., XXXIX, 1: «...**предага соупротивнымъ христїанъ** — ῥωμαῖοι — **главною казнью казненъ боудеть**» (ср. еще ст. 3 — Павлов 1885, 63), т. е. византийское юридическое наследие полностью отождествляется с христианским. Такое восприятие кардинально отличалось от западноевропейского, где римское право могло ассоциироваться с античной культурой и подвергаться нападкам со стороны ригористически настроенных религиозных деятелей.

4. Функционирование и культурный статус книжного права

Четкая грань между русским и церковнославянским правом обусловлена тем фактом, что церковнославянское право (за исключением нескольких разделов) было недействующим. Если бы оно применялось, следовало бы ожидать сознательного приспособления византийской юридической традиции к условиям русского юридического быта (как эта имело место, например, при рецепции римского права в Западной Европе). Следы такой деятельности, однако, отсутствуют — мы не находим ни глосс, объясняющих и приспосабливающих чуждые нормы, ни сборников извлечений, сохраняющих нужное и отбрасывающих ненужное, ни кратких пособий типа болонских Brocardica (о

западной ситуации ср. Виноградов 1909, 32—58). Нигде в русской письменности мы не встретим заявлений, подобных сделанным автором Exceptiones Petri — о том, что в законах должно быть отброшено все, являющееся «inutile, ruptum, aequitative contrarium» (Савиньи, II, 321). Отсутствует, соответственно, и столь характерное для Запада применение терминологии римского права к местным юридическим реалиям, определяющее ее переосмысление.

Византийское право находило некоторое применение только в тех его разделах, которые соответствовали специальной компетенции церковных судов. Компетенция церковных судов определялась, с одной стороны, характером дела, с другой стороны, личной подсудностью, т. е. в ведение церковного суда попадали определенные дела вне зависимости от того, кто в них участвовал (это и есть специальная компетенция), и все дела, касающиеся определенных лиц («церковных людей»). Как в том, так и в другом своем аспекте объем деятельности церковных судов в интересующий нас период существено менялся и к тому же был, можно думать, различным в разных русских княжествах (см. Щапов 1972; Щапов 1974). К специфической компетенции церковных судов в основном относились преступления против веры, брачное право и дела о наследстве. Даже в этих специальных областях византийское законодательство скорее определяло принципиальные представления о правонарушении, нежели служило непосредственным и обязательным руководством в решении конкретных казусов — происходило широкое взаимодействие византийских правовых категорий с русским юридическим бытом. Особенно знаменателен в данном отношении тот факт, что, как показывает Устав Ярослава, церковные суды даже в пределах своей специальной компетенции пользовались русской пенитенциарной системой денежных компенсаций и штрафов (ср. Неволин 1847, 129; Неволин, VI, 300—301; Попов 1904, 58—64; Щапов 1972, 296—306; Щапов 1978, 237).

Взаимодействие византийских правовых категорий с русским юридическим бытом имеет место во всех основных областях права, относившихся к специальной компетенции церковных судов. Наиболее существенно влияние византийского законодательства в области религиозно-нравственных преступлений. Собственно говоря, с принятием христианства на Руси эта область приобретает совершенно новые очертания — практически вне связи с аналогичными институтами языческой Руси (если таковые существовали). Религиозно-нравственные преступления оказываются преступлениями против новых христиан-

ских институтов, и отсюда самые категории, в которых мыслились и описывались эти преступления, были заимствованными, византийскими. Как пишет А. Попов, значение византийского права в этой юридической области состояло «в том, что оно определило общий состав религиозных преступлений, указало те отдельные виды преступных деяний, какие входят в эту группу; оно же указало специфические признаки каждого преступления» (Попов 1904, 107). Самые византийские нормы, однако, не применялись. Предписываемая этими нормами смертная казнь и членовредительные наказания были — за единичными исключениями (см. ниже) — совершенно чужды русской судебной практике по крайней мере до конца XV в.; они были заменены денежными штрафами, и в этом нельзя не видеть влияния русского обычного права (это влияние, возможно, было подкреплено католическими образцами — см. о них: Попов 1904, 56—58). Понадобились чрезвычайные усилия духовенства для того, чтобы в Москве с конца XV в. стали применяться наказания византийского типа за ересь и раскол (впрочем, в смягченной форме). Уголовные же наказания за богохульство, совращение в другую веру, лжеприсягу и т. д. появляются — под византийским влиянием — лишь со времени Уложения, т. е. за пределами рассматриваемого сейчас периода (Попов 1904, 122—165). Что же касается преступлений против нравственности (прелюбодеяние, блуд, кровосмешение, растление, сводничество и т. д.), то они либо вообще не наказывались (кроме как епитемьей), либо наказывались денежными штрафами (Попов 1904, 166—196). Здесь опять же русский обычай берет верх над византийской нормой.

В области брачного права с византийским влиянием связывается, естественно, само установление церковного брака и, соответственно, бракоразводной дисциплины. Византийские тексты могли здесь использоваться непосредственно — например, при определении степеней родства, в которых недопустим брак. Постоянные и многочисленные отступления от византийских правил оставались нарушением канонического порядка, который мыслился как норма (см. Павлов 1887, 121—140; Бенеманский 1917, 113—114). Здесь опять же мы видим определенный компромисс между строгой византийской системой и укоренившимися обычаями русского населения. Однако уже в бракоразводных делах некоторые византийские правила вообще не имели применения (например, Прох., XI, 8: «**Аще мужеви ега не хотащю. со внѣшними мужи пиеть. и мыеться с ними в бани**» — МП, л. 255 об.; существование в России общих бань очевидным образом исключало

применение данной статьи, ср. Сергеевич 1910, 497; Бенеманский 1917, 117; и т. д.), в то время как целый ряд причин (например, обоюдное согласие), не оговоренных византийским правом, считался нормальным основанием для развода (подборку примеров см. у Способина 1881, 25—30, 36—42; Загоровского 1884, 27—281; ср. Бенеманский 1917, 117—119). Такие данные позволяют говорить о трансформации самих византийских норм при перенесении их в контекст русских обычаев и русского культурного сознания.

Что касается наследственного права, то здесь взаимоотношения византийского и русского права осложнялось, видимо, конкуренцией между светскими и церковными судами (ср. Щапов 1974). Во всяком случае, РП предусматривает казус, когда «братьꙗ ростѧжютьсѧ передъ кнѧзем ѡ задници» (ст. 108—РП, I, 129). Светский суд применял, видимо, в этих случаях местное право (ср. Сергеевич 1910, 74, 585—586), хотя, надо думать, с определенными модификациями, обусловленными влиянием византийских норм—такое влияние не могло не иметь места, поскольку сама система семейных отношений с принятием христианства во многом изменилась, приблизившись к византийской, и вместе с новыми отношениями в поле зрения русских людей попадали и регулирующие их византийские нормы. Так, например, именно с принятием христианства появляется различие между законнорожденными и незаконнорожденными детьми, которое и отражается в наследственном праве (см. Неволин 1847, 104; Неволин, V, 342; Сергеевич 1910, 509—510)[35]. Хотя дела о наследстве и не были в исключительной компетенции церковного суда, они во всяком случае этим судом могли рассматариваться—по справедливому предположению Сергеевича (Сергеевич 1910, 585), именно через практику церковных судов в русские нормы наследственного права попадают положения византийского законодательства. Нет надобности думать, однако, что византийские законы были постоянным или обычным пособием, или что

[35] Предположение Преснякова (Пресняков, I, 117—118) о том, что к княжеским чиновникам дела о наследстве попадали не в качестве дел судебных, а в порядке третейского разбирательства, представляется невероятным—для периода Русской Правды четкое разграничение между судебным и третейским разбирательством есть явный анахронизм. Правдоподобнее другое мнение Преснякова (Там же)—о том, что отнесение в княжеских уставах дел о наследстве к исключительной компетенции церковных судов представляет собой «скорее выражение стремлений и притязаний духовенства, чем кодификацию норм действовавшего права» (ср. Щапов 1974, 175—177).

по ординарным делам решения наследственных споров в светском и церковном суде были различны, поскольку эти суды руководствовались разными нормами. Много правдоподобнее существование единой нормы (возможно, с теми или иными локальными разновидностями), которая выработалась в судебной практике на основе синтеза византийского и местного права в их приложении к новым семейно-имущественным отношениям, возникшим после принятия христианства. Эта норма становится общей для светского и церковного суда, и можно думать, что именно она — на разных этапах своего формирования — отражается в Русской Правде и других русских юридических памятниках.

Все прочие разделы византийского права — существенно большие по объему — были полностью лишены даже и такой относительной прагматической значимости. В уголовном праве, договорных отношениях, в имущественных спорах, в делах о холопах, наконец, в самом судопроизводстве руководствовались русским правом. Так обстояло дело в светских судах, и так же — в судах церковных. Собственно говоря, вопрос о применяемости византийского права серьезно ставится только относительно этих последних судов — ряд исследователей утверждает, что их деятельность основывалась на византийских юридических нормах и что византийско-церковнославянские юридические кодексы служили им руководством (см. Павлов 1869, 6—16; Павлов 1885, 33—34, 38—39; Сокольский 1898, 129; Шмелев 1900, 384; Дьяконов 1912, 53; Филиппов 1914, 83—85; Бенеманский 1917, 102, 220; Кайзер 1980, 171 сл.— Павлов и Сокольский предполагали, впрочем, что византийское право применялось и светским судом).

Обосновать эти гипотезы не удается (ср. Попов 1904, 59); те немногие сведения, которые собраны для их доказательства, получают при этом очень натянутую интерпретацию (В. Сергеевич, например, упоминает в этой связи даже ослепление Василько, которое, конечно, никак не было правовым действием — Сергеевич 1910, 406—407). Единичные случаи применения византийских норм остаются ничего не доказывающими исключениями, причем сам факт особого упоминания о таких случаях в летописях говорит о них как об экстраординарных событиях, никак не характерных для каждодневной практики. Духовенство, выступавшее как носитель византийской цивилизации, первоначально, видимо, ратовало за применение византийских законов. В самом раннем русском каноническом памятнике, в Канонических ответах митрополита Иоанна II 1080—1089 гг. говорится: «При-

лежи паче закону, неже обычаю земли» (РИБ, VI, стб. 3). В 1053 г. новгородский епископ Лука Жидята приказал урезать своему рабу нос и обе руки (Сергеевич 1910, 406) — видимо, он действовал при этом в соответствии с византийскими нормами, для которых такие наказания характерны (другие примеры, приводимые Сергеевичем — Сергеевич 1910, 406—407,— частью недостоверны, частью не имеют никакого отношения к юридическим процедурам). В. Сергеевич полагал (Сергеевич 1910, 404), что смертную казнь вводил Ярослав Мудрый и что потом она была отменена его сыновьями (если соглашаться с его весьма спорной интерпретацией ст. 2 РП, то надо думать, что Ярослав и здесь действовал как любитель греческого просвещения). Как бы то ни было, применение византийских норм носило явно исключительный характер[36].

Первой и на долгие годы единственной реальной ссылкой на византийские кодексы, зафиксированной в документах, является пересказ статей из XX и XXV титулов Прохирона в грамоте митрополита Киприана от 14 июня 1404 г. (АИ, I, №255, 484; ср. Бенеманский 1917, 128—136), в которой решается дело об оставлении наследства вдовой

[36] Как уже говорилось, византийские санкции не применялись даже в отношении религиозных преступлений, которые, естественно, находились в наиболее непосредственном ведении духовенства. Показательно, что в тех исключительных случаях, когда византийские санкции все же были применены, они вызвали протест у непривычного к ним общества. Так, в 1227 г. в Новгороде явились волхвы и церковным судом были осуждены на смертную казнь, «и се мужи княже Ярославли въступишася о нихъ» (ПСРЛ, X, 94). М. Бенеманский отмечает: «Что особенно для нас характерно... так это осуждение волхвов на смертную казнь при Архиепископском дворе и просьба пришедших на сей двор бояр князя Ярослава избавить осужденных от смертной казни. Здесь, значит, столкнулись два воззрения: местное, самобытно-русское и заносное — Византийское,— и два права: гражданское и церковное. Последнее возобладало над первым. Но, можно думать, возобладало лишь потому, что защитники его на этот раз были „господами положения“» (Бенеманский 1917, 101). Столь же знаменательно, что в известном столкновении Яна Вышатича с волхвами в 1071 г. Ян не только не предает волхвов для осуждения церковным властям, но для наказания их обращается к институту кровной мести (волхвов убивают родственники тех, кого погубили сами волхвы — ПСРЛ, I, стб. 178). Таким образом, преступление против веры трактуется как обычное уголовное преступление и наказывается согласно местному обычаю (языческого характера). Ясно, что если даже в этой сфере византийские нормы применялись лишь в исключительных случаях, то применение его вне специальной церковной компетенции оказывается вполне неправдоподобным.

своему приемному сыну (*прїимачку*), после того как ее муж скончался, «а духовныя грамоты нѣть». Столкнувшись с этой нетривиальной ситуацией, Киприан действительно обратился к Кормчей. В грамоте говорится: «И язъ Кипреянъ Митрополитъ възрѣлъ семо въ Намаконунъ да изнашелъ есми правило, аже пишетъ въ законѣ такъ ⟨далее приводится статья о наследовании супругов, умерших без завещания⟩. А въ иной главизнѣ законной писано есть ⟨далее приводится статья о равенстве при наследовании родных и приемных детей⟩. Сего ради язъ Кипреянъ Митрополитъ по тѣмъ законнымъ правиломъ, разсудилъ есмь и управилъ есмь...». Ценность этого свидетельства невелика — и в силу его позднего характера, и в силу особой сложности и редкости казуса, и в силу того, что действия митрополита Киприана, известного своей ориентацией на византийскую практику, вообще могут носить исключительный характер.

Вместе с тем, включение Русской Правды в Кормчие и Мерила Праведные (а подавляющее большинство рукописей, в которых до нас дошел этот кодекс, являются именно памятниками данного типа) указывает, что духовенство испытывало потребность в этом кодексе, а такая потребность могла возникнуть, только если местное право применялось им в судебной практике — других оснований для включения русского, а следовательно стоящего вне культуры памятника, в состав церковнославянского канонического сборника быть не могло (ср. Голенищев-Кутузов 1913, 6). В. О. Ключевский предполагал даже, что Русская Правда возникла в результате кодификационной деятельности духовенства и применялась иключительно «в пределах церковной юрисдикции по нецерковным делам, простиравшейся на духовенство и церковных мирян» (Ключевский, I, 233, ср. 228—239). Такой вывод представляется слишком радикальным, поскольку утверждается, что исключительно церковные суды пользовались Русской Правдой, но вполне обоснованным в том, что касается самого употребления русского права церковным судом[37]. Показательна в данном отношении и

[37] Критику точки зрения Ключевского см., например, у Пахмана, I, 209—210; Дьяконова 1912, 49—50; Голенищева-Кутузова 1913, 11—12; Филиппова 1914, 97—99; Преснякова, I, 211 сл. Мнение Ключевского основано на предвзятом и анахронистическом представлении о культурной ситуации в Киевской Руси XI—XII вв. Согласно этому представлению только духовенство обладало в то время средствами для кодификации и обработки русского обычного права (Ключевский, I, 228—229). В. Сергеевич проводит это воззрение еще более радикально и отрицает всякое практическое значение Русской Правды, поскольку оно «предпо-

позднейшая компиляция Правосудие митрополичье, отражающая практику церковного суда,—уголовное право и процесс изложены здесь явно в соответствии с русской (а не византийско-церковнославянской) юридической нормой[38].

Продолжение сноски

лагает решение судных дел на основании писанного права и соответствующее распространение среди судей грамотности» (Сергеевич 1899, 40; ср. Сергеевич 1910, 101—103). Следует иметь в виду, что мы ничего не знаем для этого времени о княжеской канцелярии и о юридической подготовленности княжеских чиновников. Грецизмы, отмеченные Исаченко в Мстиславовой грамоте (Исаченко 1970), указывают скорее на относительно высокий культурный уровень этой среды. Грамотность во всяком случае была широко распространена (особенно в виде элементарной грамотности—умения читать), что показали, в частности, берестяные грамоты, и что закономерно должно было иметь место при диглоссии (см. Живов и Успенский 1975). Отсюда не следует, конечно, что судопроизводство основывалось на писанном праве. Более правдоподобно, что в это время, как и в дописьменный период, юридические тексты выучивались наизусть. Однако нет ничего неправдоподобного в том, чтобы при таком обучении употреблялся письменный текст. Такое предположение позволяет приписывать данным текстам полную практическую значимость. Вообще, следует отметить довольно высокую юридическую культуру русского городского населения в XII—XIII вв.; на это указывают те же берестяные грамоты (ср., например, грамоту №531 рубежа XII—XIII вв., написанную новгородской горожанкой Анной—Анна явно знакома с нормами действующего права и с характером процесса—см. Арциховский и Янин 1978, 131—134).

[38] Непосредственное отношение Правосудия митрополичьего к практике церковного суда (прежде всего по нецерковным делам) достаточно очевидно и признается всеми исследователями (см. Ключевский, I, 235; Юшков 1929, 118; Черепнин, II, 29; ПРП, III, 438; Тихомиров 1964, 43—44; Щапов 1974, 184—185). Иное мнение высказывает только Тихомиров, в 1941 г. полагавший—без всяких оснований—что данный памятник «не имеет никакого отношения к практике церковных судов», а является оригинальным произведением какого-то монаха (Тихомиров 1941, 85). Относительно времени возникновения этого свода мнения различны. Юшков (Юшков 1929, 118) датирует его концом XIII—началом XIV в., Черепнин (Черепнин, II, 29)—концом XIV в., связывая его с регламентацией митрополичьего суда в Новгороде митрополитом Киприаном (основания для последнего предположения явно недостаточны). Автократов (ПРП, III, 439) относит памятник к началу XVI в., Тихомиров (Тихомиров 1964, 43—44)—к концу XIV в. Отмечу, что аргументы, которые приводит Тихомиров, связывая «начало создания» Правосудия митрополичьего с деятельностью Стефана Пермского, лишены всякого правдоподобия: нахождение в том же сборнике статьи о пермской грамоте не свидетельствует ни о чем, наименование же в памятнике духовной власти епископом, а не митрополитом никоим образом не указывает на Пермь—в Вели-

Лингвистические данные и здесь отчетливо обнаруживают характер функционирования права, а именно то, что церковнославянское право не применялось. Так, среди стандартных византийских наказаний за прелюбодеяние было урезание носа. Именно этими словами (*урезание носа*, *урезать носа*) и обозначается соответствующая санкция в большинстве церковнославянских юридических памятников (в соответствии с греч. ῥινοκόπτω)[39]. Однако в переводе Эклоги в составе МП вместо *урезание носа* может стоять просто *обрезание* (ср., например, Экл., XXI, 23 (24) = МП, л. 192: «**Блудѧи с монастырницею. ꙗко црк҃вь б҃ию оукарѧѥть. да обрѣзанъ будеть**» — Ὁ πορνεύων εἰς μοναστερίαν, ὡς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ ἐνυβρίζων, ῥινοκοπείσθω — Цахарие 1852, 47), т. е. упоминание носа опущено. Л. Милов (1976, 148) полагает, что именно это опущение «повлекло за собой вариант *окорнати* в значении изувечить, оскопить» (ср., например, Экл., XXI, 27 (9) = МП, л. 190: «**Иже къ женѣ мужатицѣ прелюбы творѧ да окорненъ будеть самъ и прелюбодѣица**» — Ὁ εἰς γυναῖκα ὕπανδρον μοιχεύων, ῥινοκοπείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ἡ μοιχαλὶς... — Цахарие 1852, 47). Таким образом, опущение слова имело результатом смешение санкций — вместо урезания носа в переводе Эклоги редакции МП предписывается оскопление (оскопление в качестве наказания также известно византийскому праву — оно, однако, применяется только за скотоложество, см. Прох., XXXIX, 74 = МП,

Продолжение сноски

коруссии в XIV—XV вв. было еще четыре епископских кафедры, да и епископ может выступать просто как общее обозначение духовной власти, поскольку Правосудие не ограничивает действие своих норм какой-либо землей или епархией. Щапов (1974, 184—185; 1976, 208) некритически повторяет мнение Тихомирова, добавляя, что на пермскую епархию как место возникновения памятника указывает соединение в нем норм светского и церковного права; ясно, что такое соединение проще всего объяснить двойной юрисдикцией церковных судов, а не особыми условиями пермской епархии, о которых нам ничего неизвестно. Источники, которыми пользуется составитель Правосудия, и используемая терминология указывают на XIV—XV вв. — для более точной датировки и для локализации памятника нет достаточных данных.

[39] Ср., например, перевод Прох., XXXIX, 45: «Οἱ μοιχοὶ τυπτόμενοι καὶ κουρευόμενοι, ῥινοκοπείσθωσαν» — в составе МП, л. 325 об.: «**Прелюбодѣи биѥми и стружеми и носа сурѣзаниѥ да приметь**»; в составе КЗ: «**Прелюбодѣеве бьеми и остриженн, и носы ихъ оурѣжють**». Ср. еще в Законе судном людем, ст. 8: «**Иже коупетроу свою поиметь женѣ себе. по законоу людьскомоу носъ има ѡбѣма оурѣзають...**» (Тихомиров 1961, 37; пересказ Экл. XVII, 25 — см. Цахарие 1852, 47). Примеры можно было бы умножить.

л. 329 об.; Брандилеоне и Пунтони 1895, 253). Совершенно очевидно, что, если бы это законодательство имело какое-то практическое значение, переписчик бы твердо знал различие в санкциях и не мог допустить такой ошибки. Более того, если бы он представлял себе хоть отдаленную возможность реального применения этих законов, он не мог бы позволить себе столь безответственной путаницы: ошибка в языке оборачивалась бы тогда существенным изменением наказания. Когда же право не действует, место юридических реалий занимают лингвистические ассоциации и переписчик ошибается со спокойной совестью. Примеры таких ошибок легко умножить[40].

Как можно видеть, византийские юридические кодексы в славянском переводе существуют как памятники книжной письменности и в своем бытовании разделяют характерные черты других переводных текстов. Так же как и в других переводных текстах, существенные фрагменты в них оказываются непонятными в силу буквальности перевода. Так, например, в переводе Экл., XIV, 14 (XV, 3) читаем:

> **Послꙋси ѥлицѣм же числомь сꙋть. до ·д҃· точью. вѡ инꙋда привѡдать ꙗ. кѡѥгѡждо привидѣниꙗ. ѥдинъ д(е)нь приѥмлюще. ли преже д҃.го привидениꙗ ѿреч(е)тьсѧ приводѧи. и послꙋшьствованиꙗ ѿдаꙗна бꙋд(е)ть. посемь не привѡдить ѥмꙋ иногѡ послꙋха. но пребывати сдѣꙗныхъ гласѣхъ** (МП, л. 187 об.).

Обращаясь к греческому тексту, обнаруживаем, что это должно означать: «Каково бы ни было число свидетелей, они приводятся не более, чем четырьмя группами, и только так, чтобы привод каждой группы занимал один день. Если же перед приводом четвертой группы кто-либо приведенный отделился и дал показания, после этого нельзя привести другого свидетеля, но нужно остаться при показаниях уже приведенных свидетелей» (Липшиц 1965, 64). Очевидно, что из славянского текста данный смысл никак не извлекается, и само синтаксическое построение делает невозможным понимание излагаемой процессуальной нормы (ср. **не привѡдить ѥмꙋ иногѡ послꙋха** с неясным антецедентом местоимения). Такого рода запутанные пассажи обычны в переводной литературе, но для нее, как правило, и не стояла проблема практической интерпретации. Надо думать, что в этом плане юридические тексты не отличаются от остальных: такая норма дейст-

---

[40] Ср. еще в том же переводе Эклоги реконструируемую Миловым замену *поточити* 'изгнать' на *заточити* 'подвергнуть заключению', также, видимо, обусловленную ошибкой переписчика (Милов 1976, 148).

вовать не могла и ни о каком ее применении речь не шла (ср. Бенеманский 1906, 492—522; Бенеманский 1917, 245).

Об этом же говорят и те ошибки, которые возникают не при переводе, а при переписке текста. Например, в переводе Прохирона (XXXIX, 63) в составе МП, л. 328 находим: «**Иже свою кѹмѹ именемь брат(а) своѥго поиметь... кѹпно и ѡбѣма носа оурѣжють**»; в греч. этому соответствует: «Ὁ τῇ ἰδίᾳ συντέκνῳ ἢ ὀνόματι γάμου ἀγαγόμενος ἅμα αὐτῇ ῥινοκοπείσθω» (Брандилеоне и Пунтони 1895, 246, 251). *Брата* явно появляется как искажение *брака* (смысл оригинального текста — «тот, который возьмет за себя куму под предлогом брака»), и при переписывании переводных текстов такая ошибка типична: ясно, что речь идет о каком-то инцесте, а детали значения не имеют. То, что юридические тексты разделяют эти свойства с переводными текстами богословского или нравоучительного содержания, показывает, что излагаемые в них нормы не действовали — ни в светском, ни в церковном суде, ни в качестве основного, ни в качестве дополнительного источника права. Они переписывались и читались как памятники христианской культуры, приобщавшие славянские народы к наследию византийской духовности[41].

Таким образом, византийско-церковнославянское право (за исключением указанных выше разделов) непосредственно в судебной практике не применялось. Некоторые историки русского права (см., например, Тиктин 1898, 295; Бенеманский 1917, 3; Щапов 1978, 249—250), пытаясь описать русскую юридическую ситуацию в терминах истории западноевропейского права, приписывали византийско-церковнославянскому законодательству роль права вспомогательного (jus subsidiarium). Для такого заключения нет никаких данных — ни в одном источнике не упоминается ни о каком судье или юристе (в светском суде), обращающемся к церковнославянским кодексам в поисках юридической нормы, отсутствующей или неясно изложенной в русском праве. Тезис о византийском праве как jus subsidiarium возникает исклю-

---

[41] Ср. правильный перевод разбиравшейся выше статьи в составе КЗ: «**Иже своеи коумѣ именемъ брака приведъ... ѡбоимъ носы оурѣзати**» (Павлов 1885, 70, 73). О непонимании текста, а отсюда и о невозможности его применения свидетельствует и следующий случай, указанный М. Бенеманским. В ряде списков Кормчей к статье Прох., IV, 25 к словам «къ д-му браку, паче рещи не къ браку», подчеркивающим, что четвертый брак не заслуживает даже наименования брака, добавлена глосса «к' безбрачію», полностью обессмысливающая все высказывание (Бенеманский 1917, 234; ср. 232—242).

чительно из желания найти для него хоть какое-то место в юридической жизни Руси[42]. Его место, однако, не в юридической практике, а в культуре; после того, как св. Владимир решил вернуться к «устроению отьню и дѣдьню», византийское право сделалось культурной фикцией — ему принадлежало все культурное значение и никакого значения практического.

Культурное значение византийского права обнаруживается прежде всего в том, что оно служит важным идеологическим источником. Так, например, ссылки на него постоянно встречаются в полемике стяжателей и нестяжателей, в сочинениях Иосифа Волоцкого, направленных против жидовствующих и тех, кто проявлял к ним терпимость, в протестах патриарха Никона против антицерковной политики Алексея Михайловича и т. д. В этом плане значим был именно религиозный

[42] Желание найти для византийского права какое-то место в юридической жизни Руси приводит ряд исследователей к совершенно фантастическим гипотезам. Так, А. Павлов, основываясь исключительно на сравнении Ивана Калиты с императором Юстинианом в записи на Евангелии 1339 г. (см. ниже), предположил, что Калита заслужил такую похвалу «принятием, а может быть, и рассылкою списков этого земско-полицейского и вместе уголовного устава [Земледельческого закона] по всем волостям своего княжества, при наказных грамотах наместникам» (Павлов 1885, 37). Гипотеза поражает своей полной безосновательностью (ср. Васильевский 1886, 351), поскольку не сохранилось не только упомянутой наказной грамоты, но и вообще никаких следов подобной рассылки. Столь же безосновательно В. Сокольский (Сокольский 1871 42, примеч. 59; ср. 38, примеч. 55, 119; ср. еще Сокольский 1898, 129) предполагал, что вместе с Судебником 1550 г. по светским судам были разосланы «Главы о послусех» (XXVII титул Прохирона в составе КЗ). Единственный факт, на который опирается эта гипотеза,— соединение Судебника 1550 г. с Книгами Законными в одной рукописи XVII в., послужившей источником для первого издания этих памятников в 1768 г. и затем утерянной. Этот факт, однако, не имеет никакого значения (даже если рукопись не была конволютом, ср. о конволюте такого состава, возможно, том самом: Щапов 1977, 50, примеч. 21) и не может быть основанием для далеко идущих выводов хотя бы потому, что ни в одной другой рукописи, содержащей Судебник 1550 г. (таких рукописей сохранилось 40, из них 10 относятся к XVI в.), «Главы о послусех» не содержатся (Суд., 117—129). Вне фантастических гипотез желание найти место для византийского права приводит к характерной формулировке М. Н. Тихомирова (относительно Закона судного людем) — «произведение, которое имело *какое-то* значение в русской юридической практике» (Тихомиров 1961, 18 — курсив мой.— *В. Ж.*). Предположение об отсутствии у византийского права практического значения лучше согласуется с имеющимися фактами и не заставляет подставлять туманные формулировки на место отсутствующих данных.

(культурный) престиж византийского права, а не его практическое применение. Именно религиозное значение византийского права и подчеркивалось русскими церковными деятелями. Так, одно из обвинений, выдвинутых против Вассиана Патрикеева, состояло в том, что в составленной им редакции Кормчей отсутствовал Градский закон (Прохирон). Обвинявший его митрополит Даниил прямо указывал при этом, что светское византийское законодательство неотъемлемой частью входит в святоотеческое предание. Обращаясь к Вассиану, он говорил:

> Вѣдома тебѣ великаа книга: священныя правила апостолъскыя и отеческыя, и седьми Вселенъскихъ Соборъ и помѣстныхъ и прочихъ святыхъ отецъ, и отъ градскихъ законовъ къ нимъ же приложенна и сочетанна, понеже градскія закони священнымъ правиломъ послѣдуютъ и кому достоитъ чего възыскати, яко вязати и рѣшати, иная къ симъ по гранемъ обрящетъ и по главамъ, яко же святіи отци уставили и утъверъдили и запечатлѣли. И тое книгы не смѣе никъто же разрѣшити или чѣмъ поколебати от седмаго собора до руского крещенія; а въ нашей руской земъли та книга болши петисотъ лѣтъ соборную же церковь содеръжитъ и все православное христіянъство просвѣщаетъ и спасаетъ, отъ святаго и равно апостоломъ великаго князя Владиміра и до нынѣ царя великого князя Василія неразрушима и непоколебима была ни отъ кого: въ тѣхъ лѣтѣхъ святыхъ великыхъ чюдотворецъ святителей, изящьныхъ и нарочитыхъ, преподобныхъ отецъ, премудрыхъ и многоученныхъ, искусныхъ божественному писанію; тѣ всѣ святіи по тѣмъ правиламъ сами жили и спаслися, и людей учили и спасали (Прение 1847, 1, ср. 373 7; Казакова 1960, 285—286, ср. 292).

Еще более красноречиво (хотя и еще более тенденциозно) свидетельство Иосифа Волоцкого. В XIII слове Просветителя он пишет, обосновывая обязательность наказания еретиков:

> Аще ли же кто речетъ: се есть градстіи закони, а не апостольскаа ниже отеческаа писаніа, таковии да слышатъ преподобнаго отца нашего Никона во своихъ богодухновенных писаніих сице глаголюща о град҆ских законѣх во своих посланіих, въ словѣ двадесать первомъ: сего ради сватыи поклоняемыи Дꙋхъ, вдохнꙋ божественаа отца на святых соборѣх, и оучиниша божественаа правила, ꙗже ѿ сватаго Дꙋха изложиша божественыа законы и словеса сватых отецъ и богоносныхъ, и ѿ оустъ же самого Господа святыа Єго заповѣди глаголана быша, и обаче ѿ древних божественыа правила со градскими размѣшана быша, законы же и завѣщаньми. Сице номоканонъ книга сотворена бысть, сирѣчь законꙋ правила. Множае паче Божіимъ промысломъ божест-

венаа правила съ заповѣдьми господниими и реченїи сватых отецъ и с̓ самѣми паки градскими законы размѣшена бывши, предреченнаа книга сотворися. Аще оубо сватїи отцы, иже на вселеньских и на помѣстных соборѣх бывшеи, ѿ Сватаго и животворащаго Дȣха наставлаеми, і оучинниша Божественаа правила и законы и словеса сватых отецъ, і аже ѿ оустъ самаго Іисуса сватыа Его заповѣди, со всѣми же сими и градстїи закони сочеташа святїи отцы древнїи. И кто оубо дерзнетъ сих ѿложити или похȣлити, аже ѿ сватаго Дȣха и сватых отецъ прїата быша, и сочетана всѣмъ божественнымъ писанїемъ (Иосиф Волоцкий 1855, 537—538, ср. 536, 554).

Стоит отметить, что цитата из Тактикона Никона Черногорца кончается словами «**предреченнаа книга сотворися**» (см. Никон Черногорец 1795, л. 132). Далее у Никона говорится о том, что «**божественнаа правила**» несравнимы по своей духовной ценности с «**царскими повелѣнми**», т. е. высказывается мысль, прямо противоположная утверждениям Иосифа. Иосиф, требовавший сурового наказания еретиков в соответствии с византийскими законами, сознательно, надо думать, опускает эти слова[43].

Можно думать, что при всей их тенденциозности эти примеры отражают реальное восприятие византийского права в культурном сознании древней Руси. Его нетенденциозное выражение можно видеть в заголовке XXXIX титула Прохирона (об уголовных наказаниях) в составе одного канонического сборника XVI в.: «**Заповѣди по преданїю сватыхъ правилъ избраннаа о казнѣхъ, по повелѣнїю сватыхъ отецъ и по ȣставȣ Св. Царей**» (Леонид, I, 649, №578). Приводя эти примеры, М. Бенеманский справедливо замечает, что «непоколебимость авторитета градских законов совершенно приравнивалась к непоколебимости авторитета церковных канонов» (Бенеманский 1917, 111). Это было связано с их рецепцией как части единой христианской культуры (а не с их нахождением в Кормчей, как думает Бенеманский (Там же), поскольку, например, входившая в Кормчие Русская Правда такого авторитета не получала)[44]. Византийское светское право оказывается, та-

---

[43] Замечу в дополнение, что Бенеманский (Бенеманский 1917, 109) неправильно указывает на Пандкеты Никона как на источник текста Просветителя.

[44] В этой перспективе должно быть пересмотрено часто встречающееся утверждение о том, что юридические сборники типа Мерила Праведного составлены церковными властями в качетве руководства для княжеского суда (ср. МП, VI; Тихомиров 1961, 15—16; Щапов 1977, 51—52; Щапов 1978, 243, 248; и т. д.). Поскольку все имеющиеся данные указывают на то, что византийское законодательство светским судом ни в какой форме не применялось, руководство имело здесь

ким образом, необходимым элементом спасения, и в этом аспекте русское право не может составить ему никакой конкуренции. Понятно, вместе с тем, что, когда право вознесено до уровня религиозной истины, его практическое применение оказывается вполне второстепенным предметом.

В плане такого восприятия должны интерпретироваться и ссылки на Номоканон, встречающиеся в русских юридических памятниках: они не отражают реального использования византийских юридических текстов при кодификации русских норм, а воплощают религиозную санкцию, предпосланную юридическому документу. Поэтому такие указания не должны пониматься буквально, как это часто делается в историко-юридической литературе (ср. хотя бы Павлов 1869, 12—5; Филиппов 1914, 83—84; ср. еще Дьяконов 1912, 33—34; и т. д.).

К подобным упоминаниям Номоканона относится ст. 1 Новгородской судной грамоты; здесь читаем: «Нареченному на архиепикопство Великого Новагорода и Пскова священному иноку Феофилу судити суд свои, суд святительски по святых отець правилу, по манакануну» (ПРП, II, 212). В свете того, что известно о деятельности церковных судов, нет оснований предполагать, что эта статья обязует архиепископа руководствоваться определенным сводом правил; утверждается лишь независимость этого суда, в качестве основы этой независимости указывается на особую традицию святительского суда и подчеркивается, что эта традиция имеет освященный источник.

Поскольку византийское законодательство выступает как образец христианского правосудия, ссылки на номоканон естественно появляются всякий раз, когда говорится о том, что князь или епископ в своей

Продолжение сноски

чисто идеологический характер. Показательно в этом отношении противоречие между призывами к судьям судить по правде, руководствуясь нравственным законом, а не личными соображениями (наставления на эту тему составляют первую часть Мерила Праведного), призывами, предполающими свободу юридического суждения судьи, и «строго формальной системой доказательств» Русской Правды, при которой такой свободы не оставалось и которая, соответственно, делала излишними все обращения к судейской совести (Голенищев-Кутузов 1913, 24). Ясно, поэтому, что и вторая часть Мерила Праведного, содержащая конкретные юридические памятники, имеет то же значение, что и первая, содержащая наставления о праведном суде—обе части должны обрисовывать идеал христианского суда и, следовательно, служить дидактическим, а не практическим целям. Они должны внушить властителю (князю) идею о том, что его владения являются не только его патримонией, но государством, т. е. социальным институтом, требующим от него особого рода ответственности.

судебной или административной деятельности показал себя праведным христианином. Укажу, например, на похвалу Ивану Калите, содержащуюся в записи на Евангелии 1339 г.: «**Сии бо кн ѧзь великой Iѡан. имѣвше правый суд пач(е) мѣры. поминаꙗ божественаѣ писаниꙗ исправльниꙗ свѧтыхъ и преподобны(хъ) ѡтец. по правиломь монокануньнымъ, ревнуꙗ правовѣрному цесарю Оустиꙗну**» (Срезневский 1879, № LXXXVI, 146; ср. Павлов 1885, 35). Понятно, что в реальности судебная деятельность Калиты столь же мало походила на юридическую практику, предписываемую номоканоном (т. е. Эклогой или Прохироном), сколь мало походил на Юстиниана сам Калита. В подобных случаях Кормчая выступает как онтологический эталон праведного законодательства — точно так же как Константин Великий или император Юстиниан выступают как онтологический эталон праведного христианского монарха (откуда и постоянные сопоставления с ними русских князей). Именно этим и объясняется то, что Н. С. Суворов называл «замечательными примерами бесцеремонности в ссылках на греческий номоканон» (Суворов 1888, 215).

Данные замечания имеют непосредственное значение для интерпретации известных ссылок на греческий номоканон в Уставах Владимира и Ярослава о церковных судах. В Уставе св. Владимира говорится: «По томъ разверзъше грецьскыи номоканонъ и ѡбрѣтохомъ в' немь, ѡже не подобаѥть сихъ соудовъ и тѧжь кн(я)зю соудити, ни боѥромъ ѥго, ни соудьѥмъ» (Щапов 1976, 23 et passim). Еще определеннее значение византийского образца подчеркивается в рассказе о том, как Владимир разделил компетенцию светского и духовного суда, содержащемся в Никоновской летописи под 6501 г.: «Се же и по всей землѣ Русской въ всѣхъ княженїахъ соборныа церкви епископомъ сотвори, по прежнимъ Греческимъ номоканономъ, и вся суды церковныа, и вся оправданїа церковнаа даде по прежнимъ Греческимъ номоканономъ святѣй церкви пречистыа Богородици и отцемъ своимъ митрополитомъ» (ПСРЛ, IX, 65; ср. Неволин, III, 277; Дювернуа 1869, 34). Тем не менее ни «прежний греческий номоканон», ни какие-либо другие византийские установления не могли служить Владимиру образцом для проведенного им разделения светской и церковной юрисдикции — в Византии компетенция светского и церковного суда распределялась принципиально иным образом (ср. Неволин, VI, 276—287; Неволин 1847, 90, 99—103; Бенеманский 1917, 7; Щапов 1972, 16—17). Разделение светской и церковной юрисдикции в Уставе св. Владимира отражает, видимо, западноевропейский (т. е. римский,

«католический») порядок, как предполагал еще Неволин (Неволин, VI, 287) и как в отдельных моментах показал Н. С. Суворов (Суворов 1888, 191—218; Суворов 1893, 294—299, 359—364)[45]. Отсюда ясно следует, что ссылка на греческий номоканон в Уставе св. Владимира никак не может иметь реального характера (т. е. ссылки на действительное использование греческого законодательства); следует заключить, что и здесь имеем общее указание на правомерность совершенного акта в свете христианской традиции (ср. Неволин, VI, 276—287; Неволин 1847, 90—103).

Эти соображения в полной мере относятся и к соответствующей статье Устава кн. Ярослава: «Се ꙗзъ, кн(я)зь великыи Ꙗрославъ, с(ы)нъ Володимерь, по данию ѡтца своег(о) с'гадалъ есмь с митрополитом с Лариѡном, сложил есмь греч(е)скыи номоканоун; аже не подобает(ь) сих тѧж(ь) соудити кн(я)зю и боꙗрѡм, далъ есмь митрополитѫ и еп(и)с(ко)пъмъ тѣ сѫды, что писаны в' правилѣх, в номоканоунѣ...» (Щапов 1976, 110 et passim). Здесь также следует видеть не более как указание на сообразность действий князя с христианской традицией (ср. Неволин 1847, 127—128; Неволин, VI, 298—300)[46].

[45] Соображения Суворова сохраняют свою силу и при том, что неверна его общая концепция, по которой Уставы являются поздней подделкой — западное влияние, о котором говорит Суворов, следует отнести не к XIV в., а к X—XI вв. и связывать его не с болгарским посредством, как делает Суворов, а с естественным для X—XI вв. посредничеством западных славян (ср. Власто 1970, 276 сл.).

[46] Предположение Щапова (Щапов 1971; Щапов 1972, 305—306; Щапов 1978, 237) о том, что *сложил* употреблено в данной фразе в значении 'отверг', совершенно невероятно. В этом случае церковно-юридический памятник без всякой надобности эксплицитно указывал бы на отличие русского церковного устройства от канонического, на то, что православный князь сознательно порвал с православной традицией. Такое указание — даже при наличии политического противостояния Византии (которое порой приписывают тому же Ярославу) — противоречило бы самым основам русской православной культуры. Показательно, что древнерусские книжники понимали данную ссылку именно в смысле положительной рецепции византийского порядка, о чем свидетельствует представленный в целом ряде списков вариант *разложил*, т. е. раскрыл для консультации (вариант *отложил*, который подтверждал бы трактовку Щапова, нигде, естественно, не встречается), и интерпретация действий Владимира и Ярослава в позднейших подтвердительных грамотах начала XV в. («списали номоканон по греческому номоканону» — Щапов 1976, 183, 185, 187 et passim).

Объяснение Щапова неубедительно и с лингвистической точки зрения. *Сложил* означает 'отверг' лишь в сочетаниях типа *сложитъ крестное целование, сложитъ*

Можно, однако, думать что традиция фиктивных ссылок на номоканон продолжалась и в позднейшее время. Так, например, Иван Грозный, испрашивая у Стоглавого собора благословения для своего судебника, говорил: «Да с нами соборнѣ попрося у бога помощи, во великихъ нужах, посовѣтуйте и поразсудити і уложите по правилом святых апостолъ и святых отецъ [т. е. по Кормчей], и по прежнимъ законом прародителей наших чтобы всякое дѣло і всякіе обычаи строилося по бозѣ» (Стоглав, 17). Ясно, что Грозный не предполагал исправлять судебник в соответствии с византийскими законами, но лишь просил подтвердить общее согласие его законодательной деятельности с христианским правопорядком. В этом контексте и апелляция к статьям, написанным «в правилех святых апостол, и святых отец, и в градцких законах греческих царей», содержащаяся в предисловии к Уложению 1649 г. (Уложение, 67), может пониматься как развитие этой же традиции и не ставиться в связь с заимствованием в Уложение ряда конкретных византийских юридических норм[47].

Продолжение сноски

данъ, т. е. когда речь идет о том, что человек снимает с себя прежде принятое (наложенное) обязательство. В этом случае имеет место естественный перенос значения от *сложить* 'снять' в буквальном значении, когда снимается нечто прежде надетое, ср. *сложить ризы, венец*. В словосочетании *сложить номоканон* такое значение реализоваться не может, поскольку ни при каких натяжках номоканон не может быть истолкован как прежде принятое обязательство. Сложности в переводе данного текста устраняются, если предположить, что *сложил* является здесь калькой с греч. συντίθημι, буквально воспроизводящей его внутреннюю форму. Греч. συντίθημι, наряду с прямым значением 'складывать', соответствующим внутренней форме, имеет и значение 'принимать во внимание, держать в мыслях'; предполагаю, что именно это последнее значение и передается рус. *сложил* в Уставе Ярослава (ср. о грецизмах в русских княжеских грамотах: Исаченко 1970). При такой трактовке получаем понятный и естественный перевод разбираемого пассажа: «...посоветовался с митрополитом Ларионом, принял во внимание греческий номоканон, а именно то, что данные дела не должны разбираться князем и боярами, и отдал эти дела в юрисдикцию митрополита и епископов». Таким образом, и в Уставе Ярослава видим ссылку на номоканон, означающую не реальное его употребление, а общее следование онтологическому образцу праведного христианского суда.

[47] Иное значение имеют ссылки на Номоканон в подтвердительных грамотах московского великого князя Василия Дмитриевича и митрополита Киприана от 12.XII.1402 и того же князя и митрополита Фотия от 26.VI. 1419. В этих грамотах говорится, что князь с митрополитом «оуправили есмы по старине ѡ соудѣхъ ц(е)рк(о)вных, изнашод старыи номоканонъ. Како оуправилъ прадѣдъ мои с(вя)тыи кнѧзь Володімерь и с(ы)нъ его кнѧзь великыи Ꙗрославь всеѧ Роуси, какь

Из всего сказанного уясняется уникальность юридической ситуации древней Руси: **право, лежащее в сфере культуры, не действует, а действующее право лежит вне сферы культуры.** Этот результат столкновения римского и местного права радикально отличается от того, который можно наблюдать в различных областях Западной Европы. Там сосуществование разных юридических норм принимало форму их параллельного функционирования. Это параллельное функционирование могло осуществляться либо как принцип личного права (Personalrecht), при котором применяемое в процессе право определяется прирожденным правом сторон (Geburtsrecht), либо как применение римского права церковным судом (или относительно подведомственных церкви лиц) и местного права — светским судом (или относительно лиц светской юрисдикции). Масштаб параллельного функционирования различных прав хорошо иллюстрируется знаменитой жалобой лионского епископа Агобарда (около 850 г.), в которой тот говорит, что «nam plerumque contingit, ut simul eant aut sedeant quinque homines, et nullus eorum communem legem cum altero habeat» (MGH, LL, III, 504; М. Блок предполагал, что речь может идти о римском гражданине, салическом франке, рипуарском франке, визиготе и бургундце — Блок 1965, 111—112). Характерным образом, на этом основании могли развиваться системы, в которых тяжущиеся стороны выбирали право, на основе которого будет вестись дело (так называемая professio juris — см. Бруннер, I, 397—399). Именно параллельное функционирование римского и местного права обеспечивало взаимовлияние этих юридических норм, процесс рецепции римского права, в котором законы Юстиниана приспосабливались к изменившимся историческим условиям средневековой Европы.

Ничего похожего на такие процессы в древней Руси не было. Здесь граница между местным и заимствованным правом оставалась непреодолимой преградой, совпадая с границей между культурой и бытом. Эта специфическая дихотомия приводила к тому, что в России отсутствовали все те институты, которые вызываются к существованию применением права, обладающего культурным статусом: юридическое образование, развитие науки права, формирование юридических корпо-

Продолжение сноски

ȣправили ѡни, сѣдъ съ мїтрополиты, ѡ соудѣхъ ц(е)рковных и спїсалї номаканонъ по греческомоу номаканоноу, что сȣды ц(е)рк(о)вныи и вс҄ ѡправданїа ц(е)рк(о)вна҄, какь пошло издавна, по томȣ ж(е) и н(ы)нѣ мы ȣправили» (Щапов 1976, 183; ср. 185). Ясно, что здесь дается ссылка на Уставы Владимира и Ярослава, входившие в русские кормчие, и номоканон упоминается как источник установлений этих князей.

раций. Эти институты не могли развиться в области действующего местного права, поскольку оно оставалось в сфере быта, и были совершенно излишни для культурного заимствованного права, поскольку оно не применялось и не нуждалось в разработке.

Итак, и в России, и на Западе имело место сосуществование разных юридических систем, однако характер их сосуществования был существенно различным. Можно сказать, что западноевропейское сосуществование юридических систем строится по принципу многоязычия, тогда как сосуществование разных систем в России основано на принципе диглоссии[48]. Связь русского принципа сосуществования с диглоссией не сводится, можно думать, к сходству структурных моделей, но отражает реальную взаимосвязь юридической и лингвистической ситуаций. Об определеяющем значении лингвистических факторов в формировании специфики русского юридического развития уже было сказано выше: изложение местного права на русском языке, а заимст-

[48] В разных странах Европы процесс взаимодействия римского и местного права проходил по-разному. Наиболее четко принцип «многоязычия» выразился в Италии и Южной Франции, где получил полное развитие принцип личного права. В Англии римское право не имело практического применения, однако местное право обладало там культурным статусом и, соответственно, сделалось предметом изучения и ученой разработки (причем уже Брактон в XII в. выступает не как начинатель, а как кодификатор зрелой традиции); в этой разработке римское право имеет существеннейшее значение — таким образом, местное и римское право взаимодействовали на основе принципа «многоязычия» в пределах юридической науки. Сходная ситуация складывается — хотя и позднее — в Северной Франции. Наконец, в Германии сталкивались разные типы совмещения римского и местного права. Во-первых, местное право могло усваивать себе культурный статус и подвергаться ученой разработке (ср. Sachsenspiegel и в особенности глоссу Иоанна фон Буха — первая половина XIV в., — содержащую последовательное сопоставление саксонского права с римским). Во-вторых, римское право было предметом изучения в германских университетах, и при этом ученая юриспруденция (право, обладающее культурным статусом) непосредственно соотносилась с судебной практикой через институты юрисконсультов и юридических консультаций (см. Виноградов 1909, 120—126). Последующая полная рецепция римского права (с конца XV в.) опиралась именно на эти тенденции развития, в частности на образовавшийся в этом процессе опыт приложения римских юридических норм к новым социальным отношениям. При всем разнообразии перечисленных ситуаций все они объединяются тем, что юридической деятельности усвоен культурный статус и, соответственно, отсутствует та специфическая дифференциация заимствованного и местного права как культурного права и права, стоящего вне культуры, которая имела место в средневековой Руси.

вованного — на церковнославянском языке обусловило подчинение этих юридических систем оппозиции культуры и быта, традиции и обычая.

Вместе с тем следует думать, что, если бы на Руси не создалось указанной специфической юридической ситуации, на Руси не утвердилась бы и диглоссия. Действительно, если бы Владимир не отменил своего решения судить по византийским законам и византийское (церковнославянское) право стало бы действующим, это могло бы привести к одному из двух исходов. В одном случае судебный процесс велся бы в России на русском языке; в этом случае церковнославянские тексты были бы переведены на русский язык, и, следовательно, существовали бы параллельные тексты на русском и на церковнославянском языке, что невозможно при диглоссии (см. Живов и Успенский 1975) и что заведомо исключало бы ее образование. В другом случае процесс велся бы на церковнославянском языке; в этом случае действующее право имело бы культурный статус и вызвало бы к жизни все те институты, которые свойственны действующему культурному праву. Прежде всего право было бы предметом изучения, и, следовательно, существовали бы юридические школы, как это было и в Византии, и в Западной Европе (в России же действующее право усваивалось как ремесло или обычай, т. е. в результате практического подражания, а не формального обучения). Обучение церковнославянскому праву и изучение его как особой дисциплины приводило бы к тому, что церковнославянский — подобно латыни — функционировал бы как язык светской науки, как язык ученого сословия и т. д., что также исключало бы образование диглоссии.

Таковы основные черты юридической ситуации древней Руси, ситуации, которая просуществовала до царствования Алексея Михайловича. В это царствование ситуация изменяется, однако характер последующего развития в значительной степени обусловлен спецификой предшествующего этапа. Древнерусская юридическая ситуация определила фундаментальные свойства русского юридического сознания, и это сознание окрасило в специфические тона осуществление и восприятие последующих реформ.

II. Реформа Алексея Михайловича и дальнейшее развитие

1. Уложение 1649 г. как культурная инновация

Кардинальная перемена, совершившаяся в царствование Алексея Михайловича, состояла в том, что действующему праву был усвоен

культурный статус, или — иными словами — в том, что была уничтожена сама оппозиция права культурного и права, стоящего вне культуры. Знаменательно, что уничтожение этой оппозиции идет бок о бок с разрушением диглоссии.

Первой вехой в этом процессе было Уложение 1649 г.; оно имело явно переходный характер. С одной стороны, Уложение по видимости сохраняет внешние черты прежнего русского законодательства (например, московских судебников), что проявляется и в языке, и в казуистическом способе изложения материала, и в использовании предшествующего русского законодательства в качестве одного из основных источников. С другой стороны, Уложение — хотя бы в скрытом виде — содержит все те элементы, которые определили последующее юридическое развитие (ср. Власьев 1860, 20—21).

Новизна Уложения проявляется прежде всего в том, что это сознательно составленный законодательный кодекс, вводящийся прямым действием царской власти и устанавливающий новый порядок. Сам характер составления Уложения — в частности, включение в него целых разделов Литовского Статута (М. Ф. Владимирский-Буданов отмечал, что главы II—V, VII и IX Уложения «составляют целиком или буквальный перевод, или довольно точный перифраз Статута» — Владимирский-Буданов 1877, 7; мнение Владимирского-Буданова о предшествующей рецепции Статута в московском законодательстве мы можем сейчас не учитывать) — показывает, что Уложение не только фиксировало действующие нормы, но и вводило юридическую регламентацию таких сфер, которые раньше лежали вне четкой правовой нормы. Во всем этом Уложение принципиально отличалось от судебников предшествующей эпохи, бывших, если несколько огрублять формулировки, не столько законоустанавливающими актами, сколько полезными компиляциями действующего права.

Действительно, характер издания Судебника 1497 г. остается неясным. Судебник 1589 г. был, как хорошо известно, частной компиляцией, сделанной в органах местного управления Русского Севера (Владимирский-Буданов 1902; Богословский 1905; Богословский 1915, 376—378; Андреев 1922, 212—219). Такой же характер частной компиляции имел и Сводный Судебник 1606—1607 гг. (ПРП, IV, 479—481; см. еще Андреев 1925, 637—644). Издание Судебника 1550 г. носило официальный характер, однако он практически не содержал новых законоустановлений, но был фиксацией действующих норм (соответственно, его источниками были Судебник 1497 г. и «уставные книги», содер-

жавшие законодательные акты промежуточного периода — см. Смирнов 1947, 275—277). Показательно, что, обращаясь к Стоглавому собору за утверждением своего Судебника, Иван Грозный напоминал, что он «в преїдущее лѣта... благословилъся есмї у вас... судебникъ исправити *по старинѣ*» (Стоглав, 16—17). Аналогичная ссылка на старину с четким указанием на то, что старина понимается как время правления отца Ивана Грозного, великого князя Василия Ивановича, после которого, т. е. в период боярского правления, многое «поизшаталося или в самовластїи ученено по своим волямъ», содержится в продолжении речи Ивана Грозного (Стоглав, 17; ср. Смирнов 1947, 268). Эта апология старины входит в самую основу мировоззрения московских государей и обусловливает, по словам М. Дьяконова, «стремление укрыться за выдуманной стариной, прикрыться фикцией». «В данную эпоху идея творчества права еще не сознается, и новые явления жизни подводятся под старые формулы. Московские князья и государи так же признают, что по усмотрению они не могут творить право. Весьма важное значение такого миросозерцания проявилось в том, что они не издают никаких общих уставов для определения государственного быта на новых началах, а переделывают старый быт мало-помалу: длинным путем отдельных мероприятий, правительственною практикой. На почве этой практики постепенно слагаются новые обычаи, которые с течением времени могут попасть и в указы или уставы» (Дьяконов 1912, 199—200). Такое отношение к старине и отсюда к законодательным новшествам следует сопоставить с отчетливой формулировкой отдельных статей Уложения как нововведения, см., например, XVII, 42: «А ныне государь царь и великий князь Алексей Михайлович... указал, и собором уложили: впредь с нынешнего уложения...»; XX, 111: «А впредь с сего государева указу в холопьях делех ни кого без суда не винити» (ср. Епифанов 1961, 44). Уложение недвусмысленно выступает здесь как памятник, «определяющий государственный быт на новых началах» — сколь бы ни незначительны были вводимые новшества.

Можно думать, что, издавая Уложение, Алексей Михайлович действовал по образцу византийских императоров, для которых законодательная деятельность, в том числе и издание законодательных сводов, была одной из важнейших привилегий верховной власти: поскольку император выступает как формальный источник закона или даже как — по выражению Юстиниана — «одушевленный закон»[49], законодательст-

---

[49] Укажу лишь на хорошо известные формулировки. Digesta I, 4, 1: «Quod principi placuit, leges habet vigorum: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est,

во оказывается важнейшим знаком императорского достоинства. При том что одним из аспектов общего византинизма Алексея Михайловича было постоянное стремление усвоить себе статус византийского императора[50], издание Уложения и может рассматриваться как частная манифестация этого стремления. Таким образом, Уложение, уподобляясь византийским кодексам, вводило в законодательство момент сознательного творчества.

Правотворчество в России устойчиво связывается с заимствованием и переработкой чужих юридических норм (см. Вернадский 1924, 7). Впервые это проявляется именно в Уложении, которое широко заимствует из Литовского Статута и — одновременно — из византийского, т. е. церковнославянского законодательства. Объем последних заимст-

Продолжение сноски

populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat» (Корпус, I, 7). Novellae 105, § 4: «Omnibus enim a nobis dictis imperatoris excipiatur fortuna, cui et ipsas deus leges subiecit, legem animatam eum mittens hominibus (νόμον αὐτὴν ἔμψυχον καταπέμψας ἀνθρώποις)» (Корпус, III, 507).

[50] Стремление усвоить себе статус византийского василевса отражает, видимо, политические амбиции Алексея Михайловича и его завоевательные планы, осуществление которых превратило бы Россию в многонациональную империю. Именно эти амбиции определяли церковную политику Алексея Михайловича (реформы патариарха Никона; о руководящей инициативе царя в этих реформах см. Каптерев, I—II). По свойству русского культурного сознания данное стремление выражается прежде всего в усвоении символических атрибутов византийского василевса. Так, Алексей Михайлович выписывает из Константинополя яблоко и диадему, сделанные «против образца благочестивого греческого царя Константина» (Барсов 1883, 138). Царя начинают именовать святым, что соответствует византийскому употреблению, ранее в России не принятому (к русскому царю так обращались лишь греческие иерархи — см. Савва 1901, 70—71). По византийскому образцу изменяется чин венчания на царство — со времени Федора Алексеевича (1676 г.) царь при венчании причащается в алтаре, как это делали и византийские императоры (см. Попов 1896, 191; Савва 1901, 147). Наконец, как отражение византийского влияния может быть рассмотрено и усвоение особого статуса старшему сыну царя, который формально может выступать — в соответствии с византийской моделью соправления отца и сына — в качестве второго носителя царского достоинства и власти; так в «„Обнародовании о совершеннолетии царевича Алексея Алексеевича“ от 1.IX. 1667 царевич вместе с царем могут именоваться „Их Царскаго Величества персонами“ и „Великими Государями“» (см. ПСЗ, I, № 415, 720—721; ср. еще изданное после смерти Алексея Алексеевича «Обнародование о вступлении в совершеннолетие царевича Феодора Алексеевича» от 1.IX. 1674 — ПСЗ, I, № 586, 987—991). Подробнее об этой проблеме см. Живов и Успенский 1987. Издание Уложения естественно укладывается в эту перспективу.

ваний невелик (см. преувеличенные оценки Тиктина (1898), и их критику: Беляев 1899; Шмелев 1900, 383—384; ср. еще Бенеманский 1917, 221—223), Владимирский-Буданов называет их «немногочисленными и фрагментарными» (Владимирский-Буданов 1909, 224). Это не отменяет, однако, их принципиальной важности — прямое заимствование элементов «культурного» права в состав русского юридического кодекса разрушает самую систему предшествующего периода, знаменуя конец дихотомии византийского «культурного» права и права русского, стоящего вне культуры.

Следует отметить, правда, что в Уложении этот разрыв с предшествующей системой осуществляется в скрытой форме: заимствуемые церковнославянские тексты переводятся на русский язык. Насколько мне известно, это первый случай перевода с церковнославянского на русский в Великороссии, вообще, одно из первых свидетельств начавшегося разрушения диглоссии. Свойственный диглоссии запрет на переводы с высокого языка на низкий (в русских условиях — с церковнославянского на русский) нарушается здесь ради того, чтобы выполнить другое требование диглоссийной системы — то, что относится к практически-бытовой сфере (а именно такой характер имеет русское право, и в этом моменте Уложение сохраняет привычные формы), излагается на русском языке. Приведу примеры:

Уложение	Кормчая
Глава VII, ст. 28—29	*гл. 49, грань XXXIX, ст. 53 (Прохирон)*
А боудеть кто боудучи на слоужбѣ в' полкѣхъ оу кого оукрадеть ружье, и того бити кнутомъ нещадно... А боудеть кто на слоужбѣ оу кого оукрадеть лошадь, и емоу за тое тать-боу роуку ѿсѣчь (Уложение 1649, л. 83 об.)	Иже во станохъ и въ полкахъ на войнѣхъ крадущїи, или оубѡ оружїѧ оукрадеть, соурово повелѣваемъ бити его. Аще же подъѧремника, рекше конѧ, или м'ща, или ослѧ, таковымъ роуцѣ оусѣченѣ бываютъ (Кормчая 1653, л. 489 об.)
Х. 224	*гл. 50, гранъ XVI, ст. 29 (Эклога)*
А боудеть кто учнетъ на нивахъ своихъ жечь солому, или на лугахъ траву, и в' то времѧ огонь раз'горитсѧ, и пожжетъ чюжїе нивы, или огороды... (Уложение 1649, л. 154)	Аще ли кто тростїе своеѧ нивы, или тернїе хотѧ пожещи, повержет огнь на нѧ, огнь же болма паче пройдет, и пожжетъ и чюжїѧ нивы, или чюжь виноградъ... (Кормчая 1653, л. 518 об.)

Такие примеры можно было бы умножить[51]. Из них видно, что заимствуемое византийское право оформляется в Уложении по модели русских юридических текстов, причем эта переработка производится вполне сознательно[52]. В этой переработке наиболее отчетливо отражается переходный статус Уложения — в последующем законодательстве необходимость такого переоформления уже не ощущается (см. ниже).

Усвоение новому законодательству культурного статуса, выразившееся в его уподоблении законодательным актам византийских императоров и в прямом заимствовании ряда византийских норм, обнаруживается и в ряде формальных характеристик. Как показал П. Я. Черных, при включении в Уложение статей из указной книги Поместного приказа, из справки Сыскного приказа, из доклада Печатного приказа деловой язык этих документов подвергался сознательной архаизации и славянизации (Черных 1953, 28—32, 133—134); такая сознательная славянизация свидетельствует о новой культурной значимости Уложения сравнительно с данными документами. Еще более важно в этом

[51] Перевод или перифразу находим еще в следующих статьях Уложения: I, 3, л. 66—66 об. (ср. Кормчая 1653, гл. 42, ст. 74, л. 329 об.), X, 225, л. 154 (ср. Кормчая 1653, гл. 49. гр. XXXIX, ст. 76, л. 492—492 об.), X, 226, л. 154—154 об. (ср. Кормчая 1653, гл. 49, гр. XXXIX, ст. 77, л. 492 об.); X, 227, л. 154 об. (ср. Кормчая 1653, гл. 49, гр. XVII, ст. 1, л. 438 об.); X, 225, л. 163 об. (ср. Кормчая 1653, гл. 50, зач. XVI, ст. 29, л. 519); X, 259, л. 164—164 об. (ср. Кормчая 1653, гл. 49, гр. XVI, ст. 12, л. 438); X, 278, л. 168 (ср. Кормчая 1653, гл. 49, гр. XXXVIII, ст. 17, л. 487 об.); X, 279, л. 168—168 об. (ср. Кормчая 1653, гл. 49, гр. XXXVIII, ст. 18, л. 487 об.—488).

Любопытно отметить, что в Литовской Руси перевод Прохирона на «просту мову» был осуществлен еще в начале XVII в. (см. рукопись ГИМ, Барсов. 162, 1620-е гг., л. 251—263; см. Щапов 1977, 57).

[52] О сознательном характере этой переработки и о ее связи с нормами языкового поведения, диктуемыми диглоссией, можно заключить из того, что церковнославянский язык в принципе не исключен из Уложения и перевод, следовательно, не вызван стремлением к понятности, простоте и т. д. Церковнославянский язык вводится в текст Уложения лишь в тех случаях, когда говорится о религиозной значимости тех или иных действий (например, когда в ст. XIV, 10 говорится о церковной точке зрения на крестное целование). Таким образом, в Уложении русский и церковнославянский язык чередуются, но это чередование обусловлено сменой религиозной и бытовой точек зрения (о характере такого чередования для русских текстов периода диглоссии см. Живов и Успенский 1983) — ради соблюдения этого принципа и осуществляется перевод отдельных статей с церковнославянского на русский.

плане издание Уложения в виде книги. Это был — за единственным исключением[53] — первый прецедент издания в виде книги светского текста и текста на некнижном языке; сам этот факт ставил Уложение в один ряд с книгами духовного содержания и с книгами на церковнославянском языке, придавая ему тем самым несомненный культурный статус.

Особенно показательно в данном отношении восприятие современников. В этом восприятии издание Уложения выступает как несомненная новизна, и это ощущение новизны можно связать именно с тем, что Уложению усваивался культурный статус. Яркое свидетельство такого восприятия находим в сочинении патриарха Никона «Возражение или разорение смиренаго Никона, Божиею милостию патриарха противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа газскому митрополиту Паисее Ликаридиусу и на ответы Паисеовы», написанном между декабрем 1663 г. и январем 1665 г. (см. Ундольский 1886, 616). Здесь протест против Уложения органически входит в общее отрицание секуляризации и перенесения на светскую власть пре-

---

[53] Это исключение — перевод книги Иоганна Якоба фон Вальхаузена «Учение и хитрость ратного строения пехотных людей», изданный в Москве 26.VIII. 1647 (фактически книга вышла в свет в том же 1649 г., что и Уложение). Перевод и издание этой книги были сделаны по инициативе того же кн. Никиты Одоевского, который руководил составлением Уложения. Это издание, конечно, не имело того общероссийского значения, которое получило Уложение.

Следует вообще заметить, что характер оформления рукописи (или книги) выступает как знак культурного статуса сочинения. Это отчетливо проявляется в противопоставлении скорописи и полуустава: скоропись преимущественно употребляется в деловой письменности, стоящей вне культуры, полуустав — в литературных произведениях, относящихся к сфере культуры (Щепкин 1967, 136; Успенский 1987). Показательно, что в той рукописи, по которой Башилов в 1768 г. издал Книги Законные и Судебник 1550 г., Книги Законные были написаны полууставом, а Судебник — скорописью (Павлов 1885, 4); это ясно свидетельствует о различии культурного статуса двух юридических памятников (если только данная рукопись не была конволютом). Несомненно семиотический характер имели и указы Петра I (ПСЗ, IV, № 1803 от 2. VII. 1700, ср. еще № 1797, 1817, 1901), предписывавшие вести приказное делопроизводство не в столбцах, а в тетрадях — в этих указах обозначилось не только подражание европейским образцам, но и усвоение русской административной деятельности того статуса, который подобная же деятельность имела в европейской культурной системе. В этом контексте издание Уложения в виде книги выступает как акт, имеющий принципиальное семиотическое значение.

рогатив власти духовной, которые Никон с большим основанием приписывает политике Алексея Михайловича.

Полемизируя по видимости не с самим царем, а с основным составителем Уложения кн. Никитой Одоевским, Никон пишет:

> Ныне же к тебѣ ѡбращаемся, лжи предтеча, списателю неправдѣ и беззаконїю, ты же ми отвѣщай. Пишеш въ своемъ сложенїи, на листѣ 63-мъ. И по государеву цареву и великаго князя Алексїя Михайловича всеа Русїи указу, бояре князь Никита Иванович Одоевской с товарыщи, выписалъ ис правилъ святыхъ апостолъ, и святыхъ отецъ, и из градских законовъ греческих царей, и изъ старыхъ судебниковъ прежнихъ великих государей, и прочее [цитата из предисловия к Уложению—с. 68]. И что ис правил выписал, ис которыхъ правил? Се ли, еже пишешъ в десятой главѣ, в первой статьѣ, о судѣ: Судъ государя царя и великаго князя Алексїя Михайловичя всеа Русии. Судить бояромъ, и околничимъ, и думнымъ людемъ, и дїакомъ, и всякимъ приказнымъ людемъ, и судьямъ, и всякая росправа дѣлать всѣмъ людемъ московского государства, от болшаго и до меншаго чину въ правду. Отвѣщай: в которых то правилѣх написано, что судъ великаго государя царя, а не Божїй. Мы же ти рѣхомъ выше и нынѣ глаголемъ, яко судъ Божїй есть, и о семъ доволно преднаписахомъ. И царїе слуги суть Божїи, якоже приточник глаголетъ: Слышите убо, царїе, и разумѣйте, и научитеся судїи концемъ земли. Внушите содержащїи множества, и гордящїися о народѣхъ языкъ, яко дана есть отъ Господа держава вамъ и сила отъ Вышняго, иже истяжетъ дѣла ваша, и помышленїя испытаетъ. Яко слузи сущи царства его, и не судисте право, ни сохранисте закона, ниже по воли Божїи ходисте [цитата из Прем. VI, 1—4, постоянно встречающаяся в древнерусских поучениях о княжеской власти]. Тако и Давидъ глаголетъ: и нынѣ, царїе, работайте Господеви со страхом, и прочее [Пс. II, 10—11]. А еже работати Господеви рабство знаменуетъ, и самъ о себѣ глаголетъ, яко азъ рабъ твой есмь, и индѣ глаголетъ: твой есмь азъ, спаси мя. Ты же како смѣлъ еси в своемъ ложномъ и проклятомъ писанїи, в десятой главѣ в 25-й статьѣ: Да суда же не судить и никаких дѣлъ в' приказѣх не дѣлать, опричь великих царственных дѣлъ, въ день Рожества Христова, въ день святаго Богоявленїя, и в ыныя Господьскїя Праздники: Сырная недѣля, первая недѣля Великаго поста, Страстная недѣля, седмь дней по Пасцѣ. Да въ который день приспѣетъ праздникъ, день рожденїя государя царя и великаго князя Алексїя Михайловича всеа Русїи и его благовѣрныя царицы и великїя княгини Марїи Ильичны, и ихъ благородных чадъ. О пребеззаконниче и злобѣсный человѣче, како не устыдѣся, ни устрашися. Бѣси того исповѣда-

ху Сына Божїя и Бога, глаголаху: почто еси, Сыне Божїи, пришел еси прежде времени мучить нас. А ты, злострастный человѣче, не исповѣда Того Бога быти и Господа нашего Іисуса Христа, аки проста человѣка пишеш: в' воскресной день, в' день Рожества Христова 〈...〉 Не усохлъ бы скверный твой языкъ изглаголати или написати: Рождество Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, или святое Богоявленїе Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа. И ниже праздникъ нарече, но день. А яже о царѣ, да в который день приспѣет праздникъ, день рожденїя государя царя и прочее, такожде и о царицѣ и о ихъ чадѣхъ. Которыя праздники, которое таинство? Развѣ что любо страстно и человѣческо. И во всемъ приподобилъ еси человѣковъ Богу, но и предпочтеннѣ Бога (Никон 1861, 430—432; проверено и исправлено по рукописям: РГАДА, ф. 27, №140, ч. III, л. 568—570 об.; РГБ, ф. 178, №9427, л. 347 об.—348 об.)[54].

Можно видеть, что все возражения патриарха Никона обусловлены тем, что Уложению усвоен культурный статус. Действительно, Никон отрицает, что Уложение берет что-либо из законов греческих царей. Как показывает то же «Возражение или разорение», Никон был прекрасно знаком с Кормчей; поэтому, нужно думать, он не признал заимствований из Кормчей не потому, что не идентифицировал их содержание с содержанием соответствующих статей Уложения, но потому, что его не устраивал самый способ заимствования: священным византийским законам не было места среди глубоко профанных статей русского законодательства, происходило недопустимое смешение сакрального и профанного (именно в силу того, что профанному русскому праву был придан культурный статус), и самый русский способ выражения разрушал византийские законы, уничтожал их[55].

---

[54] Аналогичный протест против Уложения, только в более краткой форме, содержится и в посланиях патриарха Никона к восточным патриархам (см. Никон 1861а; РГАДА, ф. XXVII, №140, ч. V, л. 358—361; ч. VII, л. 91—94; ч. VIII, л. 15—16 об., 53—56, 91 об.—94. 127—130; РГБ, ф. 178, №9247, л. 110—111 — все эти письма от 8.II. 1666, 2.VIII. 1666, 5.X. 1666 в данном фрагменте за вычетом мелких разночтений идентичны).

[55] Парадоксальным образом аналогичное восприятие Уложения было у графа М. М. Сперанского. Сперанский рассматривал Уложение как естественное развитие законодательства Московской Руси, указывая при этом именно на язык и форму изложения. Он писал: «В судебном языке ничего нет похожего на изложение Юстинианово. В предисловии к Уложению 1649-го года хотя и поставлено принимать в соображение градские законы Греческих царей и хотя быть может, что не-

Никон говорит далее, что выражение «суд государя царя и великого князя Алексея Михайловича» является кощунственным, поскольку истинный суд принадлежит Богу и Алексей Михайлович, следовательно, приписывает себе божественные права. Этот тезис особенно отчетливо выражен в следующих словах того же «Возражения или разорения»: «И се доволно есть сказано о судѣ, яко судъ Божїй есть, а не царя и великого князя. Како же ты, списателю неправедный, не убояся Господа Бога Свята обезчестити, глаголя: суд царя и великаго князя и прочее беззаконїе. Кто еси ты, чрез Божественныя законы и святых Апостолъ и святыхъ Отецъ правила смѣлъ дерзнути новыя бѣсовскїя законы написати, яко новый Люторъ» (РГАДА, ф. 27, №140, ч. III, л. 530 об.—531; РГБ. ф. 178, №9427, л. 334).

Утверждая исконную принадлежность суда Богу, а не человеку, Никон следует святоотеческой традиции (он приводит многочисленные выдержки из патристической литературы) и ориентируется на древнерусские поучения о княжеской власти (ср., например, в так называемом Слове Василия Великого о судиях и властелех: «Тѣмже рече великїй Константинъ: да боудетъ соудїя нелицемѣренъ, ни богата стыдяся, ни нища милоуя на соудѣ, яко Господень есть соудъ»—Апокрифическое слово 1864, 372)[56]. Такое отношение к данной фразе оказывается возможным, однако, только потому, что Уложение, претендуя на культурный статус, попадает в контекст духовной литературы. В самом

Продолжение сноски

которые законы и действительно оттуда заимствованы, но ни в языке, ни в системе уложения нет ничего римского, ничего Юстинианова» (Сперанский 1876, 595). Таким образом, характер оформления (семиотический параметр) оказывался для Сперанского более значимым, чем содержательные связи.

[56] Этот текст широко распространен в древнерусской письменности, входя в Мерила Праведные (ср. МП, л. 20—20 об.) и в Кормчие в соединении с Мерилом (ср. Кормчая, РГАДА, ф. 181, №576, л. 482 об.), равно как и в другие сборники юридического содержания (ср. Калачов 1846, 143). Он, видимо, восходит к Хронике Георгия Амартола (см. Истрин, I, 345; греческий текст—Боор, II, 512), и оттуда был заимстован в одно из древнейших поучений о суде и власти (составленное, надо думать, не позднее второй половины XIII в.). Об устойчивости влияния этого и других подобных текстов на русские представления о правосудии свидетельствуют сочинения Посошкова. Посошков, например, пишет: «...судья судит именем царским, а суд именуется Божий ⟨...⟩ А буде судья поведает суд самый правдивый и нелицеприятный по самой истине яко на богатаго, тако на самаго убогаго и безславнаго, то от Царя будет ему честь и слава, а от Бога милость и царство небесное» (Посошков 1911, 19).

деле, вне этого контекста, в рамках русской юридической литературы такое выражение было бы обычным и не вызывало бы возражений, ср., например, в заголовках Русской Правды: «Суд Ѩрославль Вол(о)димърич(а)» (МП, л. 322; ср. РП, I, 104, 117, 122, 148, 168, 186 и т. д.), в заголовках Устава Ярослава: «Сѫд Ѩрослава кнѧз(я), с(ы)на Володимеров(а)» (Щапов 1976, 103). Более того, ст. X, 1 Уложения («Суд государя царя и великого князя Алексея Михайловича всея Русии, судити бояром и околничим...» в точности соответствует ст. 1 Судебника 1550 г. («Суд царя и великого князя судити бояром, и околничим...» — Суд., 141), и поэтому для внекультурного текста это выражение никак не может быть сочтено новизной.

Соображения книжного речевого этикета обусловливают и два следующих возражения Никона: то, что праздник назван *днем*, и то, что допущены выражения *воскресный день* вместо *Воскресение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа*, *Рождество Христово* вместо *Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа*, и т. д. Очевидно, что в некнижной речи такие выражения, как *воскресение* или *Рождество* спокойно употреблялись, в том числе и самим патриархом Никоном, не вызывая ничьих возражений. Однако, будучи нормальными в обыденной речи, такие выражения становятся кощунственными в сочинении, претендующем на принадлежность к сфере культуры.

Равным образом, когда Никон протестует против упоминания в статье X, 25 «праздника, дня рождения государя царя», он несомненно возражает не против предоставления по этому случаю выходного дня подьячим, а против упоминания царского дня рождения в одном ряду с религиозными праздниками. Семиотичность этого соположения обусловлена культурным статусом сочинения (в деловом документе оно было бы лишено всякой значимости). Именно эта семиотичность текста и делает возможными упреки в приподоблении царя Богу и в понимании царского дня рождения как таинства (впрочем, здесь может сказываться и реакция на сакрализацию царя, происходящую в эпоху Алексея Михайловича,— см. об этом: Живов и Успенский 1987).

2. Новое юридическое сознание и славянизация языка русского права

Те черты новизны, которые вошли в русское законодательство с Уложением, получают полное развитие в последующее время. Особенно резко они проявляются в петровскую и послепетровскую эпохи, од-

нако уже во второй половине XVII в. они четко обнаружились и сложились в законченную систему.

Как было показано, со времени Уложения право получает характер государственного установления, т. е. связывается с законоустановительным действием верховной власти. Отсюда законодательная деятельность может восприниматься как сфера индивидуального творчества. Это непосредственным и самым наглядным образом сказывается на объеме нормативного юридического материала. Ранее памятники русского права были в своей основе фиксацией постепенно изменяющейся юридической практики; поэтому общий объем всех таких юридических текстов был весьма невелик (большая часть этих текстов умещается, например, в пять небольших выпусков «Памятников русского права», содержащих к тому же частные акты и комментарий). Теперь законодательная деятельность становится постоянным занятием монарха (или его временщика) и основывается на его личных представлениях и пристрастиях. Соответственно, объем этой деятельности стремительно возрастает, увеличиваясь в геометрической прогрессии с каждым десятилетием[57]. Достаточно указать на первую серию «Полного собрания законов Российской империи», обнимающую законодательство с 1649 по 1825 г. (собрание не является действительно полным — см. Баранов 1872, V—VI) — законодательные акты этого времени занимают 45 томов in quarto, объемом около тысячи страниц каждый. Уже законодательство второй половины XVII в. превышает по объему все, что было создано за шесть предшествующих столетий. В свою очередь, петровское законодательство в несколько раз больше законодательства двух предшествующих царствований. Общее число законов и указов, выпущенных в XVIII в., превышает 30.000 (Баранов 1872, VI). Это чрезвычайное увеличение объема очевидным образом сказывается на функционировании всей юридической системы.

Во второй половине XVII в. получает полное развитие и другая тенденция, наметившаяся с Уложением и связанная с уничтожением дихотомии культурного и вне-культурного права — заимствование византийско-церковнославянских юридических норм в состав русского права (о влиянии римского права в более поздние эпохи см. Гуляев

---

[57] Характерная таблица приведена в официозном «Обозрении исторических сведений о своде законов». Хотя она основана на относительно неполных данных, сведения ее достаточно показательны. Так, за сравнимые по длительности царствования Алексея Михайловича, Петра I и Александра I было выпущено соответственно 618, 3110 и 11119 законодательных актов (Обозрение 1833, 199—200).

1894, 9—10; ср. еще Рождественский 1843, 64—158). Можно думать, что в этот период византийское право и в самом деле получает статус jus subsidiarium (ср. Власьев 1860, 227, 238). Во всяком случае, в целом ряде законодательных актов этого времени имеются прямые ссылки на градские законы как на основание судебных решений (см. ПСЗ, I, №356, №441, ст. 86, 112, 123, №442, ст. 34, 44, 58, 67, 790 и т. д., №527; ПСЗ, II, №№626, 1011, 1266; ср. Тиктин 1898, 440; Бенеманский 1917, 251—255). Так, например, в Новоуказных статьях 1669 г. о татебных, разбойных и убийственных делах, ст. 86, встречаем следующие слова: «Которые тати и розбойники и смертные убойцы... по Уложенью и по градским законам доведутся казнить смертью...» (ПСЗ, I, 793—794) — градские законы недвусмысленно названы здесь в качестве действующего источника права. Карамзин (Карамзин, III, 145, примеч. 222) сообщает, что «Царь Алексей Михайлович, уже издав *Уложение*, счел за нужное в 1654 году разослать ко всем Воеводам выписки из Греческих законов Номоканона и велел судить по оным дела уголовныя». Хотя указ об этом, который Карамзин собирался опубликовать, дойдя до изложения событий XVII в., для нас не сохранился, нет оснований сомневаться в достоверности этого сообщения (ср. Сокольский 1871, 117—118; Бенеманский 1917, 249—253). Какова бы ни была реальная ценность таких заявлений, ясно, что они по крайней мере создают фикцию единства законодательства царя Алексея Михайловича и освященных христианской традицией законов благочестивых греческих царей[58].

[58] Отмечу еще ряд моментов, указывающих на реальное функционирование византийского законодательства или во всяком случае на интенцию сделать его прямым источником судебной деятельности. Патриарх Никон перед вступлением на патриарший престол требовал от своей паствы обещания, что они будут «держат(ь) еуа(нге)лские хр(и)стовы догматы и правила св(я)тыхъ ап(о)ст(о)лъ и св(я)тыхъ от(е)цъ и бл(а)гочестивых ц(а)рей законы» сохранять, о чем он и сообщает в письмах к восточным патриархам (см. Никон 1861а, 513; РГАДА, ф. 140, ч. VII, л. 81 об.; см. еще ч. V, л. 349; ч. VIII, л. 7 об., 44, 83—83 об., 118 об.— 119; ср. еще Гиббенет, I, 9). Подобные факты можно было бы рассматривать как традиционную декларацию о необходимости правого, т. е. согласного с «христианской» традицией суда, если бы они не входили в контекст постоянных ссылок на Византию и византийские законы, подчеркивающих преемственность государственного строительства Алексея Михайловича по отношению к деятельности византийских императоров. В этом контексте определенную значимость имеет, может быть, даже такой факт, как существование сборника конца XVII в. (РНБ, F. II. 72), содержащего Прохирон, Эклогу, Уложение 1649 г. и Новоуказные статьи 1685 г. (Щапов 1977, 54).

В этим плане особо показательны уже упомянутые Новоуказные статьи 1669 г. В большинстве случаев эти статьи дословно повторяют соответствующие формулировки XXI и XXII глав Уложения, так что, если рассматривать их содержание, остается неясным, зачем они изданы. Изменения — сравнительно с Уложением — весьма незначительны, их общее направление — приближение к византийским нормам. Так, если по Уложению (Уложение, XXI, 10) за вторую татьбу полагается отрезать правое ухо, то по Новоуказным статьям (ст. 9) — отсечь левую руку, и это соответствует установлениям Эклоги (XVII, 11) и Прохирона (XXXIX, 54), см. Тиктин 1898, 447—448; ср. еще Власьев 1860, 228 сл.

Связь Новоуказных статей с византийской традицией имеет, однако, и куда более непосредственное выражение. Ряд статей, воспроизводя текст Уложения, содержат прибавку — цитату из градских законов, обычно не в переводе, а по-церковнославянски. В качестве примера приведу ст. 79 (ПСЗ, I, №441, 793): «А будетъ кто кого убьетъ съ умышленія, и сыщется про то допряма, что онъ убилъ его съ умышленія; и такого убойцу самаго казнить смертію.—А въ градскихъ законѣхъ написано: творяй убивство волею коего любо аще есть возраста, мечемъ муку да пріиметъ. Да въ градскихъ же законѣхъ написано: аще седми лѣтъ отрокъ, или бѣсный убьетъ кого, не повиненъ есть смерти». Первая фраза повторяет Уложение (XXI, 72), во второй части цитируется Прохирон (XXXIX, 79 и 80) (Брандилеоне и Пунтони 1895, 255; ср. Кормчая 1653, гл. 49, гр. XXXIX, ст. 80, 81, л. 492 об.—493)[59].

Таким образом, Новоуказные статьи 1669 г. как бы утверждают связь законодательства Алексея Михайловича с культурной традицией, преемственность новых законоположений по отношению к законодательству византийских императоров; здесь словно содержится ответ на упреки патриарха Никона в новизне Уложения, в том, что оно не содержит ничего «из правил святых апостол, и святых отец, и из град-

[59] Такие подтверждающие цитаты из Прохирона имеются еще в ст. 28, 85, 88, 93, 99, 102, 105, 106, 108, 109, 111. В ст. 84, повторяющей Уложение, X, 198, Прохирон не цитируется, а пересказывается по-русски: «А въ градскихъ законѣхъ написано: Будетъ которые люди въ убивствѣ кому помогали и соблаговоляли, и ихъ всѣхъ казнить смертію» (ПСЗ, I, 793; ср. Прох., XXXIX, 36, 37 = Кормчая 1653, гл. 49, гр. XXXIX, ст. 36, 37, л. 487—487 об.). В двух случаях (ст. 44 и 67) соответствие утверждаемой нормы с градскими законами декларируется без подтверждающей цитаты, ср. в ст. 67: «А въ градскихъ законѣхъ написано о тѣхъ людѣхъ тожъ» (ПСЗ, I, 791).

ских законов греческих царей». Приводимые в Новоуказных статьях цитаты как раз и служат знаком такой преемственности. Эта их семиотическая функция особенно очевидна, когда содержание цитаты не соответствует содержанию статьи. Так, в ст. 108 говорится, что господин не ответствен за убийство, совершенное его человеком; в подтверждение же приводится следующая цитата из Прохирона, XXXIX, 80 (81), говорящая о принципиально ином случае невменяемости: «Аще седьми лѣтъ отрокъ, или бѣсный убьетъ кого, не повиненъ есть смерти» (ПСЗ, I, 797).

Вместе с тем чередование русских статей и церковнославянских цитат создает совершенно новый в лингвистическом отношении вид текста, исключенный в условиях диглоссии — параллельный текст на русском и церковнославянском языке. Усвоение новому законодательству культурного статуса, аналогичного статусу старого церковнославянского права, приводит к всеохватывающему вторжению в новое право церковнославянской языковой стихии. Если раньше процесс славянизации развивался медленно и постепенно, то теперь он приобретает сознательный и всеобъемлющий характер. Появляются новые законы и указы, написанные целиком или отчасти на церковнославянском языке. Таковы, например, «Приказ, объявленный ... собранному на смотре войску на Девичьем поле» от 28.VI. 1653 (ПСЗ, I. №99, 291 — целиком по-церковнославянски), «Уставная грамота» от 30.IV.1654 (ПСЗ. I, №122, 320—322 — частично по-церковнославянски), «Статьи, учиненные благорассмотрением Царя и Великого Князя Алексея Михайловича по совету с Святейшим Паисием, Папою и Патриархом Александрийским...» от 22.1.1669 (ПСЗ, I, №442 — статьи 1—12 по-русски, статьи 13—14 — по-церковнославянски), и т. д. Постепенно исчезает архаическая синтаксическая конструкция русских юридических формул типа «А будет кто... и тогда...», которая выдерживается во всех русских юридических памятниках вплоть до Уложения включительно и восходит, как показали Иванов и Топоров (1981, 12—15), к мнемотехническому способу заучивания законов в дописьменную эпоху.

Именно в этих условиях и происходит та повсеместная славянизация юридической терминологии, о которой пишет Унбегаун (1965). Если для древней Руси именно последовательное противопоставление церковнославянской и русской терминологии ясно указывает на оппозицию церковнославянского права как культурного русскому праву как стоящему вне культуры, то для нового времени вытеснение русских терминов церковнославянскими служит несомненным свидетель-

ством усвоения культурного статуса новому законодательству. Можно думать, что во всех тех случаях, где имелась оппозиция русского и церковнославянского термина или где русский термин отсутствовал, новое законодательство усваивает термин церковнославянский. Во всяком случае, именно этот процесс наблюдается в рамках ограниченного набора оппозиций, рассматриваемого в настоящей работе.

Так, место *уложения* занимает *законъ*[60], *законоположение* (ср. ПСЗ, I, №122, 322; Екатерина 1770, 30), место *воровства* или *лихого дела* — *злодейство* или *преступление*, соответственно и *воръ* или *лихой человекъ* превращается в *злодея* или *преступника* (Унбегаун 1969, 213, 215—216; ср. еще в дополнение к примерам Унбегауна: ПСЗ, VI, №3879, 480; №3963, 652; №4113, 784; ПСЗ, VII, №4434, 216). *Послухъ* окончательно заменяется на *свидетеля*, а *послушество* на *свидетельство* (ср. в Воинском Уставе, вторая часть процесса, гл. III «О свидетелях» — ПСЗ, V, №3006, 391—400). В качестве архаизма русский термин в славянизированной форме может встречаться еще в «Наказе» Екатерины, ср. § 121: «Послушествование двух свидетелей почитается довольным... — Testimonium duorum testium...» (Екатерина 1770, 70). Это, однако, архаизм (или намеренный русизм), поскольку *свидетель* и *свидетельство* получают исключительное употребление уже в Петровское царствование (ср. ПСЗ, III, №1572, 278—279; ПСЗ, IV, №1778, 1833, 1836, 1860, 2216, 21, 134, 139, 151, 170, 434 и т. д.). Можно даже думать, что замена этих терминов была проведена Петром в законодательном порядке. У Голикова в перечне указов Петра за 1700 г. упоминается указ «о свидетельстве спорных составных крепостей рук Дьяком с подьячим, и о писании в крепостях вместо *послухов свидетелями*» (Голиков, II, 44). В «Полном собрании законов» такого указа нет, но, если доверять сообщению Голикова, то перед нами редкий случай славянизации юридического языка, прямо предписанной законодателем.

Для обозначения имущества находим термины *имение* и *стяжание* (ср., например, «Наказ», §§35, 105, 113, 336: *имение, стяжание* = *fortuna, bona, Vermogen* — Екатерина 1770, 20—21, 60—61, 64—65, 232). Термин *имение* широко употребляется уже в петровском законодательстве (именно в значении 'имущество', ср. обычное словосочетание *движи-*

---

[60] Б. Унбегаун (1969, 180—181) неправ, когда утверждает относительно слова *законъ* в значении 'loi des hommes', что «il n'y en a pas trace même à l'époque de Pierre le Grand». См. такое употребление в указе от 17.IV. 1722: «всуе законы писать, когда их не хранить» (ПСЗ, V, №3970, 656).

мое и недвижимое имение), см. ПСЗ, IV, №1883, 135; ПСЗ, VI, №3692, 276, №3939, 640, №3949, 643, №3963, 651, №4113, 784; ПСЗ, VII, №4436, 216. По крайней мере с указа о единонаследии от 23.III. 1714 в законодательстве утверждаются термины *наследие* и *наследникъ* (ПСЗ, V, №2789, 91—94; ср. еще ПСЗ, VI, №3893, 496; №3963, 651)[61]. *Духовная* (*грамота*) вытесняется церковнославянским *завещанием*. В петровском указе о порядке наследования от 23.III. 1714 принят еще термин *духовная* (ПСЗ, V, №2789, 92, 94; ср. еще ПСЗ, IV, №№1823, 1833, 1970, 129, 136, 247), ср. еще в указе от 17.XII. 1720: «по духовным и по другим домовым письмам» (ПСЗ, VI, №3692, 276), хотя возможно и такое сочетание как «по духовным и по завещательным письмам» (ПСЗ, IV, №1949, 288; ср. то же выражение, употребленное через пятьдесят лет: ПСЗ, XIV, №10283, 207). Заменой термина *духовная* в последующее время может служить заимствованное *тестаментъ*, возможно, пришедшее в русский юридический язык через польское посредство (ср. в русском переводе ЛС, III, 42: «тестаменты, то есть духовными» — Лаппо 1916, 108). Именно этим термином названо официальное завещание Екатерины I (ПСЗ, VII, №5070, 789). Впоследствии, однако, закрепляется термин *завещание* (ср. ПСЗ, XIV, №10283, 207; «Наказ», §§416, 417 — Екатерина 1770, 276)[62].

В качестве обычного обозначения для кредитора выступает *заимодавецъ* (ср. ПСЗ, IV, №1833, 134 от 30.1.1701; ср. еще «Наказ», §§335,

---

[61] Первоначальное проникновение термина *наследникъ* в русские юридические документы связано, видимо, с обозначением наследника престола (возможно, под польским влиянием, см. ниже, примеч. 65), ср., например, в Постановлении собора об объявлении войны Польше от 1.X. 1653: «и ихъ Государскимъ дѣтямъ и наслѣдникамъ» (ПСЗ, I, №104, 294), в самом объявлении войны Польше в 1653 г.: «дѣти и наслѣдники» (ПСЗ, I, №111, 307). С 1655 г. (ср. ПСЗ, I, №164, 362) *наследникъ* в значении преемника государственной власти и государственных владений входит в новый царский титул: «Отчичь и дѣдичь и Наслѣдникъ и Государь и Обладатель» (ПСЗ, I, №176 от 13.IV.1656, 377; №229 от 21.V.1653, 454—456; №421, 736—737; старый титул, без этого слова, см. ПСЗ, I, №421, 735). У Котошихина *наследникъ* употребляется еще исключительно в данном контексте (Пеннингтон 1980, 53, 556).

[62] Любопытно отметить, что архаическая церковнославянская терминология может актуализироваться в синодских указах петровского времени, ср. Докладные пункты Синода с высочайшими резолюциями от 12.IV. 1722: «О раздѣлѣ по завѣтамъ и безъ завѣтовъ оставшагося отъ умершихъ имѣнія наслѣдникамъ», ср. там же далее характерную глоссу: «о свидѣтельствѣ завѣтовъ или духовницъ» (ПСЗ, VI, №3963, 651).

341—Екатерина 1770, 230, 236—238). *Холопъ* в качестве обозначения несвободного человека может уступать место *рабу*. Примеры находим хотя бы в Регламенте Главному Магистрату 1721 г., гл. XX: «такожде и рабы непотребные» (ПСЗ, VI, №3708, 302) или в указе от 5.I. 1724: «в рабах по принуждению господ их» (ПСЗ, VII, №4406, 197), ср. еще «Наказ», §§261, 263, где *рабъ* соответствует лат. *servus*, франц. *esclave* и *serf* (Екатерина 1770, 180—183)[63]. В качестве общего обозначения субъекта права закрепляется термин *лицо*, вытесняя постепенно полонизм *особа* и заимствование *персона*. Ср. характерную глоссу в русском переводе ЛС, XI, 63, показывающую сохранение русского термина в качестве основного в середине XVII в.: «двухъ особъ сірѣчь человѣкъ» (Лаппо 1916, 344). Для позднейшего времени показателен параллелизм внедрения в деловой язык славянизмов и заимствований, отразившийся, например, в таком словоупотреблении, как «раскладку учинить на души..., по 6 гривен с персоны» (указ от 11.1.1722—ПСЗ, VI, №3873, 472; о термине *душа* см. примеч. 75)[64].

---

[63] Наряду с заменой собственно юридических терминов, происходит замена *холопа* на *раба* в формуляре челобитных. Эта замена обусловлена специальным указом Петра I от 1. III. 1702, в котором определено подписываться «Вашего Величества нижайший раб» (ПСЗ, IV, №1899, 189—старый формуляр см., например, у Котошихина: Пеннингтон 1980, 140). Это изменение может трактоваться как славянизация обращения к царю, обусловленная византинизацией царской власти и являющаяся, таким образом, частным случаем византинизации и славянизации придворного этикета (другую трактовку, на мой взгляд, неверную, см. у А. Алексеева 1978, 4; ср. еще об этой замене интересное замечание Пушкина, X, 62). Обозначение *холопъ* может встречаться и позднее (ср. ПСЗ, XIV, №10285, 207 от 24.VIII.1754), однако оно постепенно детерминизируется, поскольку постепенно исчезает само различие между холопами и крестьянами (ср. об этом процессе: Алексеев 1978, 4).

[64] Славянизацию русского юридического языка не всегда можно отличить от его полонизации (как от непосредственного польского влияния, так и в особенности от влияния «простой мовы», т. е. литературного и делового языка Юго-Западной Руси). Во второй половине XVII и первой половине XVIII в. русский деловой язык (язык юридических документов является его частной разновидностью) испытывает глубочайшее влияние языка Юго-Западной Руси, которое распространяется на все языковые уровни (ср. Кохман 1975; Пеннингтон 1980; Живов и Успенский 1983). Именно через это посредство в русский деловой язык проникают многочисленные заимствования (см. Леминг 1976; Собик 1969). В тех случаях, когда церковнославянский юридический термин совпадает с юго-западнорусским термином (или близок ему по форме), нельзя исключить возможность того, что именно юго-западнорусское влияние вводит данный термин в великорусское

Уничтожение оппозиции церковнославянской и русской юридической терминологии выступает как наглядное следствие разрушения противопоставления культурного права и права, стоящего вне культуры,—эволюция плана выражения и здесь в точности соответствует эволюции плана содержания.

——— *Продолжение сноски* ———

употребление или что, по крайней мере, усвоение церковнославянского термина стимулировано внешним влиянием. Так обстоит дело прежде всего со словом *наследникъ*, соответствующим польск. *naślednik* (Карлович, III, 180) и употреблявшимся в юго-западнорусском деловом языке (ССМ, II, 24). Характерно, что одно из первых употреблений этого слова в нецерковнославянском тексте находим в польско-русском документе, в языке которого обнаруживается целый ряд элементов «простой мовы»: «межъ обоими Великими Государи нашими и ихъ наследниками» (Договорные статьи, учиненные в Варшаве между дворами польским и русским от 23.VII.1650—ПСЗ, I, №40, 241).

Процесс сознательного введения в русский деловой язык элементов «простой мовы» отчетливо проявился в русском переводе Литовского Статута, выполненном в Посольском Приказе в середине XVII в. (более точные датировки варьируются от 30-х до 60-х годов—см. Лаппо 1916, VIII—IX, XXVIII—XXIX; Соловьев 1917; Черных 1953, 37—39). В этом переводе целый ряд юго-западнорусских терминов глоссирован, т. е. наряду с юго-западнорусской формой приводится ее великорусский эквивалент. Можно думать, что глоссируемые термины (в отличие от переведенных) как раз и выбраны для усвоения их русскому деловому языку. Среди этих терминов находим такие, которые совпадают с церковнославянскими, и это показывает, что в отдельных случаях «славянизация» может быть обусловлена юго-западнорусским влиянием. Примером может служить следующая глосса в Литовском Статуте III, 24: «лихвою, сiирѣчь ростомъ» (Лаппо 1916, 92; ср. ССМ, I, 550).

Юго-западнорусское влияние могло сказаться и в распространении терминов *злодей*, *злодейство* как калек с польск. *złoczyńca*, укр. *злочинецъ*, ср. с одной стороны, заимствование *злочинецъ* у Котошихина (Пеннингтон 1980, 496), а, с другой стороны, употребление *злодѣи* в значаении 'преступник' в юго-западнорусской деловой письменности (ССМ, I, 400—при более обычном здесь *злодѣи* 'вор' аналогичном польск. *złodziej*); речь идет, конечно, не о том, что *злодей* заимствуется из «простой мовы» (в церковнославянских текстах это слово достаточно употребительно), а о том, что введение его в русскую юридическую терминологию совершается под воздействием сходных юридических терминов в «простой мове» и польском языке. Нельзя, наконец, исключить возможности того, что *свидетель* вытесняет *послуха* под определенным воздействием сходного по внутренней форме юго-западнорусского термина *свѣдокъ*, *свидокъ* (ССМ, II, 324), ср. показательную глоссу в русском переводе ЛС, XI, 11: «свѣтковъ, сiирѣчь свидѣтелей» (Лаппо 1916, 307—308) и постоянное употребление термина *свидетелъ* в этом переводе (Там же, 14, 36, 51, 124, 266, 279 сл., 307, 308, 312 и т. д.).

3. Функционирование и культурный статус нового права

Итак, со времени Алексея Михайловича русское право вводится в сферу культуры, и это сказывается на всех аспектах формирования новой юридической системы. Вместе с тем, став правом культурным, новое право оказывается в преемственных отношениях со старым культурным правом, и юридическое сознание, выработавшееся в условиях оппозиции русского и церковнославянского права, переносит на него атрибуты культурного права, как они понимались в России.

Сюда относится прежде всего основной атрибут культурного права — его **недейственность.** Попав в сферу культуры, новое право перестает быть непосредственно связанным с юридической практикой, получает определенную автономию как одно из областей культурного творчества, и поэтому прагматический аспект законодательства отходит на второй план. Хотя новые законы и не вовсе не применяются, но вопрос об их применении оказывается второстепенным как для законодателя, так и для общества. Поэтому некоторые законы не применяются никогда, и ни один закон не применяется с обязательностью.

Хотя функционирование юридической системы (в отличие от ее имманентного развития) в XVII—XVIII вв. практически не исследовано, ряд данных позволяет прийти к заключению, что новое право в значительной степени было культурной фикцией. Можно полагать, что уже нормы Уложения применялись достаточно непоследовательно (а некоторые, может быть, и вовсе не применялись). Об этом говорит противоречивость самих норм. Так, в одной и той же статье VII, 32 грабеж в воинском стане сперва приравнивается к убийству и карается смертной казнью, а потом приравнивается к словесному оскорблению и карается «смотря по вине» (Владимирский-Буданов 1877, 15) — ясно, что по крайней мере одна из этих норм должна была нарушаться. Указание Владимирского-Буданова (1877, 15) на то, что эта непоследовательность возникает в результате компиляции из двух разных источников и что «тогдашние судьи-практики имели возможность найтись среди таких ошибок редакции закона, потому что лучше нас знали, где искать ключа к разгадке их», не меняет существа дела. Если даже судьи-практики последовательно придерживались старой русской нормы и не обращали внимания на норму, взятую из Литовского Статута (у нас, впрочем, нет доказательств такой последовательности),

они тем не менее должны были сознательно пренебрегать одним из предписаний нового закона. Понятным образом, это создает прецедент и может определять отношение ко всему новому праву.

Как известно, Уложение под влиянием византийского законодательства широко вводит смертную казнь (см. Викторский 1912, 65—96; Филиппов 1914, 314), однако весьма часто эта санкция была, видимо, чисто декларативной. Во всяком случае, через четыре года после Уложения, 20.X. 1653, издается указ относительно татей и разбойников, приговоренных к смертной казни согласно с прежними установлениями; в нем говорится, что «тех тюремных сидельцов Государь Царь и Великий Князь Алексей Михайлович пожаловал, вместо смерти велел им живот дать, и указал Государь их, вместо смертныя казни, бить кнутом и у левой руки отсечь по персту, и сослать их в Сибирские и в Понизовые и в Украйные городы на черту с женами и детьми» (ПСЗ, I, №105, 301). Из этого указа, в частности, следует, что к приговоренным к смертной казни эта санкция не применялась и что они сидели в тюрьмах, ожидая внесудебного решения своей участи. То же заключение можно сделать и из указа от 11.V. 1663 (ПСЗ, I, №334, 577; ср. еще ПСЗ, I, №№255, 383, с. 488, 635)[65]. С. К. Викторский, отвергая мнение ряда ученых о том, что в целых категориях дел узаконенная смертная казнь вообще не применялась, пишет тем не менее, что «исполнители закона, видя в громадной массе законов упоминание о смертной казни, привыкли понимать эти указания на смертную казнь как на общую и самую суровую угрозу, а не как на то наказание, которое обязательно должно постигнуть виновника, и давали себе простор в применении наказаний по преступлениям» (Викторский 1912, 112). Даже соглашаясь с этой сдержанной оценкой, приходим к выводу, что уже в этот период практическое исполнение новых законов было весьма неполным и непоследовательным[66].

---

[65] Ср. еще любопытное сообщение в письме к стольнику А. И. Безобразову от его приказчика 1660-х—1670-х годов: «а ⟨...⟩ Евтѣевъ по твоемъ гс҃дрь боярскомъ ȣказȣ бить [к]нȣтом за смертное убииство» (Котков 1965, 125). Вполне очевидно, что нормы Уложения не волновали Безобразова—по крайней мере в тех случаях, когда он имел дело со своими крестьянами.

[66] Ср. еще свидетельство Посошкова, разъясняющего, отчего в России так много разбойников: «А вся сия чинятся от неправаго судейства; ибо егда какова вора или разбойника приведут, то аще и попытают его, да посадят в тюрьму, да кормят его лет десять или больше; и в такое протяжение времени многие уходили, а

О функционировании норм Уложения красноречиво говорит история различения умышленных и неумышленных преступлений. В русском законодательстве Уложение было первым памятником, пытавшимся последовательно провести эти различие (ср. Уложение, XXI, 72; XXII, 17, 18, 20, 21, 22; XXI, 69, 71, 73 и т. д.), которое оно заимствует из римского права через посредство византийско-церковнославянского законодательства и Литовского Статута (см. Власьев 1860, 212—238; Тиктин 1898, 318—340; Сергеевич 1910, 363—372; Бенеманский 1917, 205). Одним из видов неумышленного убийства признавалось по Уложению убийство «пьяным делом» (XXI, 69, 71, 73) — основанием, очевидно, служит понимание опьянения как бессознательного состояния, состояния невменяемости. В самом Уложении такое обобщение отсутствует в силу казуистического характера изложения; можно думать, что в юридической практике и само деление преступлений на умышленные и неумышленные оставалось неясным и приводило к постоянным недоразумениям. Во всяком случае, 27.11.1657 издается следующий указ: «Кто с кем побранясь пьяным делом, и того ж дни дождався на дороге убьет того, с кем бранился во пьянстве, до смерти: и ему то в умышленно ль ставить или не в умышление, того в Государеве указе ненаписано... И под тою статьею помета Думнаго Дьяка Семена Заборовскаго: велено, бив кнутом, и уши резав, ссылать на Украину» (ПСЗ, I, №203, 421). Этот указ показывает, насколько далекими от юридической практики были сделанные в Уложении разграничения; еще более характерно, что эти разграничения остаются неясными для самих законодателей — в ответе не только не дается общего решения, но очевидное умышленное убийство трактуется как неумышленное (за умышленное убийство полагалась смертная казнь — Уложение, XXI, 72), причем рассматриваемый случай выделяется в особый казус и для него назначается специальное наказание (не предусмотренное в Уложении). Понятно, что такое решение лишь уводило юридическую практику еще дальше от норм Уложения. В соотнесении с подобной юридической практикой перестает казаться удивительным, что, как отмечает Владимирский-Буданов (1909, 363), «понятие о различии умысла и непредумышленности в узаконениях Петра Великого стоит ниже определений этого, данных в Московском праве».

Продолжение сноски

ушед пуще стараго воровали, а иных разбойников судьи, вместо смерти, паки отпускали на старые их промыслы, и на то надеясь, безбоязненно воровали» (Посошков 1911, 3).

Если недейственность норм Уложения еще можно приписать тому, что новое право, конституируя себя в качестве культурного, усваивало установления, чуждые сложившейся судебной практике и юридическим обычаям народа, то с Петровской эпохи становится очевидным, что прагматический аспект права сознательно игнорируется, поскольку законодательству сообщены иные, более значимые с точки зрения законодателя функции. Не только умножаются внутренне противоречивые законы и установления, бессмысленные в русских условиях (яркие примеры этого рода законоположений приводит М. М. Щербатов в своем «Размышлении о законодательстве вообще» — Щербатов, I, стб. 412—415, 422—423), но появляются указы, неисполнимость которых не могла не быть очевидна в самый момент их создания. В качестве примера можно привести указы 1714 г. о цифирных школах. В этих указах (ПСЗ, V, №2762 от 20.I.1714 и №2778 от 28.II. 1714) велено было во всех губерниях учредить цифирные школы, послав туда учителей из математических школ; образование в этих школах делалось обязательным для всех «дворянских и приказнаго чина, Дьячих и подьяческих детей от 10 до 15 лет, опричь однодворцов» (ПСЗ, V, №2778, 86), и для того, чтобы утвердить эту обязательность, было предписано давать выучившимся ученикам свидетельствованные письма, «а без таких свидетельствованных писем жениться им не допускать и венечных памятей не давать» (Там же)[67]. Следует учитывать, что цифирные школы еще только создавались, учителей для них почти не было, а население воспринимало насильственное обучение как тяготу и избавлялось от него всеми способами. В результате за первые десять лет существования цифирных школ в них перебывало всего 1389 человек, а окончило 93 человека (см. Владимирский-Буданов 1874, 17—18). В этих условиях исполнение закона должно было бы привести к демографической катастрофе, и этот результат легко было предвидеть. Надо думать, поэтому, что буквальное исполнение этого закона и не предполагалось. Аналогичные примеры неисполнимых законов приводит М. М. Щербатов (I, стб. 379—380). Говоря о влиянии такого законодательства на юридическую практику, Щербатов пишет:

[67] Можно думать, что известные слова фонвизинского Митрофанушки «не хочу учиться, хочу жениться» не только выражают естественное стремление человеческой натуры, но и являются реминисценцией приведенных петровских установлении, непосредственно связавших учение и женитьбу. Характерно, что после этих слов Митрофанушка «последний раз» садится учиться **цифири** («Недоросль», д. III, явл. VII).

«Таковыя противурешительныя положения не могут не сделать затруднения судьям и не привести в некоторый ропот подданных, принужденных жить под неясными законами» (Щербатов, I, стб. 415).

Для понимания характера функционирования нового права существенно, что законы, не предназначенные к исполнению, никак внешне не отличались от законов, изданных с иным намерением. Если это различие как-то и определялось, то определялось оно именно юридической практикой — за неисполнение одних порою наказывали, другим же давали прийти в забвение. Такое различие, однако, могло быть уяснено лишь post factum, а следовательно, было вовсе неочевидно для исполнителей закона в момент его издания. Отсюда надо заключить, что для любого нового закона неисполнение его было нормальным и психологически естественным явлением. Именно в этой специфической юридической ситуации, проникающей в самые основы русской жизни XVIII в., оказывается возможным беспрецедентный в мировом законодательстве указ Петра I от 17.IV. 1722 о «крепком хранении» законов:

> Понеже ничто так ко управлению Государства нужно есть, как крепкое хранение прав гражданских, понеже всуе законы писать, когда их не хранить или ими играть как в карты, прибирая масть к масти, чего нигде в свете так нет, как у нас было, а от части и еще есть, и зело тщатся всякия мины чинить под фортецию правды: того ради сим указом, яко печатью все уставы и регламенты запечатываются, дабы никто не дерзал иным образом всякия дела вершить и располагать не против регламентов, и не точию решить, ниже в доклад выписывать то, что уже напечатано (как то в 13 день сего месяца в Сенате хотя и не хитростию при Нас учинилось, и тем сочинять указ на указ, дабы в мутной воде удобнее рыбу ловить, как то чинится ныне в Поместном Приказе, толкуя Наш указ о наследстве противным образом), не отговариваяся в том ни чем, ниже толкуя инако 〈...〉 Буде же кто сей Наш указ преступит под какою отговоркою ни есть, следуя правилам Гагариновым: тот, яко нарушитель прав Гражданских и противник власти, казнен будет смертию без всякия пощады 〈...〉 И для того сей указ напечатав внесть в Регламент и публиковать; также по данному образцу в Сенат, доски с подножием, на которую оной напечатанной указ наклеить, и всегда во всех местах, начав от Сената, даже до последних судных мест иметь на столе, яко зеркало пред очми судящих. А где такого указа на столе не будет, то за всякую ту преступку сто рублей штрафу в гошпиталь (ПСЗ, V, №3970, 656—657).

Этот указ замечателен не только как уникальное описание функционирования нового права. Он раскрывает перед нами характер того юридического сознания, которое и было источником специфики русской ситуации: применение права, ставшего культурным, мыслилось как деятельность нетрадиционная и сомнительная. Именно поэтому то, что является безусловной и не нуждающейся в словах предпосылкой всякой нормальной законодательной работы, становится здесь предметом специального юридического определения. Понятно, что в описанной ситуации и это определение остается исключительно декларативным.

Имеется и еще ряд петровских указов, презумпцией которых является постоянное неисполнение законов. Так, в указе от 9.II.1720 говорится, что неведение не освобождает от ответственности, так же как и ссылка на то, что данный закон не исполняет кто-то другой («не ставя то ему во оправдание, что смотря на другаго чинил» — ПСЗ, V, №3510, 127). Видимо, этот указ и описывает характер рецепции нового законодательства — относительно ряда законов складывался обычай их неисполнения, и при этом один чиновник ссылался на другого. Указ от 22.I. 1724 вновь говорит о том, что неведение не может быть оправданием, и вводит специальное наказание для тех, кто будет вершить дела по своему разуму, отказываясь обращаться к имеющимся указам («ежели о каком указе где при каком деле помянуто будет, а кто в то время не возмет того указа смотреть и пренебрежет, а станет неведением после отговариваться: таких наказывать в первые отнятием чина...» — ПСЗ, VII, №4436, 216). Таким образом, данный акт свидетельствует об общераспространенности такого положения, когда дела решались без учета нового законодательства — по обычаю или по здравому смыслу[68].

Таким образом, с точки зрения юридической практики новое законодательство в значительной степени оставалось культурной фикцией, накладывавшейся извне на конкретную административную и судебную деятельность. Этому способствовало два фактора. С одной стороны, объем законодательства непрерывно увеличивался (см. выше), и само обилие законов, неклассифицированных и несобранных, делало их сомнительным и ненадежным руководством в отправлении право-

[68] Об этом говорит и Посошков: «...а у нас... судная расправа никуды не годная, и какие указы Его Императорскаго Величества ни состоятся, вси ни во что обращаются, но всяк по своему обычаю делает» (Посошков 1911, 37).

судия и создавало тот произвол подьячих, который становится любимой темой русской литературы (о социальных параметрах этого конфликта между дворянством, с пренебрежением относившимся к гражданской службе, не знавшим законов, но монополизировавшим судейские должности, и подьячими, удрученными своим низким социальным статусом, но обладавшими навыками судебного делопроизводства, см. Вортман 1976, 22—24).

Показания современников на этот счет многочисленны и несомненны. Наиболее интересно свидетельство официозного «Обозрения исторических сведений о своде законов» 1833 г., составленного под руководством М. М. Сперанского и имеющего тенденцию приукрашивать действительное положение вещей — тем более значимы сведения, сообщаемые здесь с неумышленной простотой. Здесь говорится: «Настоящее наше законодательство состоит из 35.000 актов. Около половины из них, быв или отменены или ограничены позднейшими актами, или составляя одно повторение, принадлежат к Истории. Сей избыток тяготит, затрудняет бесчисленными ссылками и справками настоящее делопроизводство, ставя производителей в необходимость вместо одного, двух или трех решительных Указов выписывать и приводить десять совершенно ненужных, и вместе с тем открывая пространное поле подбору Указов и ябеде» (Обозрение 1833, 91, примеч.); и далее: «Исполнитель редко может положиться на закон ему известный, не зная с достоверностию, не изменен ли он пояснением или дополнением, а сих изменений он должен искать, так сказать, на угад» (Там же, 94). Об этом же пишет М. М. Щербатов (I, стб. 423—424)[69].

[69] Около 1770 г. Комиссия по составлению чертежа российского управления в следующих словах выражала свое отношение к юридической системе: «Чувствительные члены отечества с прискорбием взирали на то, что иное правительство до своея только должности принадлежащих всех законов не имеет» (Лаппо-Данилевский 1897, 85). В. Н. Зиновьев говорит в своем «Журнале путешествия по Германии, Италии, Франции и Англии», написанном в форме писем к его другу, русскому послу в Лондоне С. Р. Воронцову (в письме от 16/27 июля 1786 г.): «Тебе известно, что у нас тьма законов, между которыми немалое число противоречащих... что законы ни судье, ни преступнику, ни большей части публики, самим стряпчим и секретарям очень часто неизвестны и что они чрез беспорядок как бы находятся в закрытии и, по моему мнению, некоторым образом на инквизицию походят, ибо преступник хотя знает, что он по закону обвинен, но ни он, ни судья, а часто секретарь, который по своей должности у нас тысячи законов знать обязан, не уверены — нет ли другого последнего закона, которым виновной оправдан быть должен? Приняв сие, ты видишь, как тяжело честному и чувствительному

Еще более показательна безуспешность попыток правительства создать пригодный для практики свод законов — они начались еще в конце XVII в. и более ста лет не приводили ни к какому результату. Бесплодность деятельности комиссий по составлению свода законов (по исчислению «Обозрения исторических сведений...» их с 1700 по 1804 г. было десять) объяснялась, конечно, не только сложностью задачи. Прежде всего, надо думать, на самых подступах к решению первичной задачи — сбору и классификации законов, относящихся к одному и тому же предмету — систематизаторов останавливала уяснявшаяся при этом хаотичность и противоречивость актов сходного содержания. Необходимо было найти критерий выбора, и это заводило в тупик все предприятие; в таком случае все новое законодательство должно было бы подчиниться единой системе, общему юридическому принципу — к этому законодатели не были готовы как из-за отсутствия какого-либо юридического образования (его не было в России до начала XIX в.— см. Лаппо-Данилевский 1897, 4—56 — и это определяло деятельность не только законодателей, но и систематизаторов), так и из-за нежелания ограничивать свою волю и пристрастия (ср. Вортман 1976, 17)[70].

В то же время правотворчество оставалось культурной деятельностью, и поэтому демонстрация намерений и умонастроений всякий раз предпочиталась законодетелем практическому интересу, ибо прежде всего, по словам Щербатова, правители государств желают «увенчать свое имя разными законами» и «сего рода славу, яко наиболее пребывающую, себе приобрести» (Щербатов I, стб. 355). Отсюда, с одной стороны, невозможно было ограничить творение новых законов (а следовательно, новых противоречий и усложнений законодательства),

Продолжение сноски

человеку быть у нас судьей» («Журнал» не опубликован, цитирую по статье: Лотман 1981, 115). Такие свидетельства можно было бы умножить.

[70] Поэтому попытки составить свод существующих законов перемежаются с планами создания нового законодательства. Так, с 1714 по 1718 г. пытаются составить Сводное Уложение, в результате появилось десять глав, которые, однако, были «не окончены и оставлены без рассмотрения и без последствий» (Обозрение 1833, 13). Затем, «в 1720 году родилась мысль, оставив сей путь, взять другой: сочинить новое Уложение,— и сочинить его сводом Российского Уложения с Шведским, а потом с Датским» (Там же, 14 — ср. ПСЗ, VI, №3626 от 8.VIII.1720 и №3661 от 17.X.1720, 230, 248). Точно так же опыты составления Сводного Уложения, продолжавшиеся с 1741 по 1754 г., завершились отказом от проделанной работы и решением «сочинить законы ясные, всем понятные и настоящему времени приличные» (Обозрение 1833, 20—21).

с другой же стороны, сама деятельность комиссий приобретала характер не практического мероприятия, а показного торжества (что особенно ярко выразилось в работах Екатерининской комиссии 1767 г., ср. ниже).

Вместе с тем язык юридических документов — в силу того что они входили в сферу культуры — отражал стремительные изменения лингвистической моды и поэтому оказывался малопонятным для «непросвещенной» массы судейских и административных чиновников. Первоначально, как было показано, введение русского права в сферу культуры обусловливает его славянизацию, и этот процесс совпадает с процессом активизации церковнославянских языковых средств в сфере окультуренного быта; этот процесс имел место во второй половине XVII в. В последней четверти этого столетия доминирующим культурным и языковым влиянием становится польское, и это также находит отражение в юридическом языке. В Петровскую эпоху образцы ищут непосредственно в Западной Европе, и, соответственно, язык законодательных актов переполняется заимствованиями из германских и романских языков. Десятки новых заимствований находим, например, в Воинском Уставе (ПСЗ, V, № 3006), остававшемся одним из основных судебных руководств в продолжение всего XVIII столетия. Существенно, что многие заимствования впервые появляются именно в законодательных актах, что несомненно делало эти акты непонятными для абсолютного большинства исполнителей закона. В правление Екатерины II «литературность» в изложении новых законов становится предметом особых забот[71]. Эта забота о литературности могла приводить к усложненности изложения в лексическом и синтаксическом отношении, характерной для литературного «славенороссийского» языка этого периода (ср. Левин 1964, 11—62). Показателен отзыв М. М. Щербатова о работах Экспедиционной комиссии, обязанностью которой было языковое редактирование Проекта нового уложения (конец 60-х годов): «Комиссия сия... быв сочинена из избранных людей в знании Славено-Российскаго языка, подавала причину к сомнению, что, ввергаясь в великую чистоту и велеречие, не учинила бы законы непонятные простым людям. Ибо оные не ради ученых людей делаются, но ради простых, чтобы они их разумели; и в сем случае кажется должно

[71] Характерно, например, что Екатерина может ставить в вину П. В. Завадовскому, выполнявшему роль ее секретаря, «пухлость слога», т. е. чрезмерную славянизацию (см. Храповицкий 1874, 163—164).

снисходить на простоту тех и лучше отдалиться от грамматики, нежели непонятный простым людям закон написать» (Щербатов, I, стб. 363)[72].

Естественно, что при таком развитии языка законодательства понятность его для консервативной в языковом отношении массы (включая и судейских чиновников) не могла быть обеспечена. Поэтому в течение всего XVIII в. повторяются заявления (носившие, естественно, декларативный, а не практический характер) о необходимости сделать язык законов ясным и общедоступным. Так, В. Н. Татищев в 1736 г. пишет: «Надобно, что закон просто и внятно таким языком написан был, которым подзаконные говорят, чтоб и простейший человек силу закона и волю законодавца правильно разуметь мог», и поэтому в законах необходимо «речение простое и гладкое, дабы каждому и простейшему так вразумително было, как воля законодавца есть, и для того ни какое иноязычное слово ниже реторическое сложение в законах употреблятся может» (Обнорский и Бархударов 1948, 89—90). Тот же Татищев в своих замечаниях на инструкцию о новой ревизии 1743 г. прямо связывает исполнение законов с грамматической правильностью их изложения: «...нуждно, чтоб... то, что мы кому внушаем, ясно к понятию изречено было; для того потребно такое речение употреблять, чтоб все было вразумительно не токмо в обществе, но и в малейших того частях. Речение имеет части слова [т. е. части речи], а в словах части суть буквы; для того нуждно, чтоб всякое слово слышасчий в том разуме принимал, в котором сказыватель полагает» (Татищев 1979, 361). Специальная глава «О составлении и слоге законов» имеется в «Наказе» Екатерины. Здесь, в частности, говорится о том, что «слог законов должен быть краток, прост», что «когда слог законов надут и высокопарен, то они инако не почитаются, как только сочинением, изъявляющим высокомерие и гордость», и что, наконец, «законы делаются для всех людей; все люди должны по оным поступать: следовательно надобно, чтобы все люди оные и разуметь могли», и поэтому в законах «надлежит убегать выражений витиеватых, гордых или пышных» (Екатерина 1770, 294—298). Этому вторит М. М. Щербатов: «Законы должны быть писаны слогом простым, но чистым, дабы всякому могли понятны быть; слова в них должны быть употреблены хотя избранныя, но не изыскуемыя [т. е. les mots choisis, mais non re-

[72] И в начале XIX в. в языке законодательства непосредственно, видимо, может отражаться борьба сторонников Карамзина и сторонников Шишкова, определявшая развитие литературного языка этого времени (см. Успенский 1987).

cherches]» (Щербатов, I, стб. 371). Несмотря на все эти декларации, вразумительность законов оставалась pium desiderium до конца XVIII в. Об этом недвусмысленно заявляет тот же Щербатов: «Входя в состояние Российской империи, где штатская служба по большей части служит убежищем отошедшим от военной службы, много ли есть таких судей, которые б знали законы, или, по крайней мере, знали бы и понимали разум их из грамматическаго сложения российскаго слова? А однако таковые не токмо в нижние судьи, но и в вышние, не учась, определяются; закон хотя еще не ясный, им еще не яснее кажется; суд идет развратный и противуречительный; законы затмеваются, а народ страждет» (Щербатов, I, стб. 423—424).

Очевидно, что при этих условиях судебная и административная практика в значительной степени формировалась помимо закона. Формы, которые она при этом принимала, должны быть предметом особого исследования. Немногие доступные сведения позволяют указать два момента, характерные для развития этой практики.

Там, где можно было избежать прямого государственного контроля, сохранялся, видимо, старый порядок судопроизводства и администрации. Так, в частновладельческих имениях крестьянская «община сама осуществляла выбор должностных лиц, раскладку податей и повинностей, сама вела свое земельное хозяйство. Общинные должностные лица собирали оброк и творили суд» (Александров 1976, 123). Судопроизводство при этом — хотя ограниченное в своей компетенции, но решавшее, надо думать, большинство возникавших тогда в России тяжб бытового характера — велось в соответствии с обычным правом; новое законодательство сюда даже не проникало (см. Прокофьева 1981, 157—163; ср. Вернадский 1924, 7)[73]. Столь же консервативной была здесь и административная практика. Особенно показателен в этом отношении сбор государственного налога. С 1724 г. в России вво-

---

[73] Возможно, и эта черта восходит уже к эпохе Уложения. М. М. Богословский (I, 302) отмечает, что в северных волостях уже в 1652 г. в избирательных списках земский судья мог обязываться судить «по государевым уставным жалованным грамотам и по судебнику»; таким образом, в качестве действующего кодекса здесь обозначен судебник, а не Уложение 1649 г. Богословский объясняет это консервативностью формуляра избирательного списка. Ничто не мешает думать, однако, что практика была консервативнее формуляра и что источники права оставались прежними даже после того, как формуляр изменился. В таком случае традиционный формуляр избирательного списка 1652 г. просто отражает действительное положение вещей.

дится подушная подать (фиксированный денежный сбор с каждого лица мужского пола), заменившая тягловое обложение, при котором налог собирался в соответствии с хозяйственной силой двора. Новая система была нерациональной и несправедливой, поскольку при ней «скудный крестьянин с 3 малыми сыновьями должен [был] платить вдвое больше богатого с одним сыном» (Ключевский, IV, 139; ср. Блюменфельд 1884, 289); несправедливость ее была тогда же отмечена современниками (ср. Посошков 1911, 79—81; Волынский 1881, 20—21).

Показательно, что сам термин *подушная подать* является славянизмом. В древнерусском (некнижном) языке был принят счет людей головами (ср. в современном языке *поголовный*); в позднейшее время счет головами был усвоен исключительно скоту (Мрочек-Дроздовский 1917, 29), что может рассматриваться как побочный результат славянизации делового языка. В церковнославянских текстах люди считались *душами*, причем слово *душа* в этой функции калькирует греч. ψυχή, лат. *anima*, ср. Исход I, 6 по списку XIV в.: «**Бѣаше же всѣхъ душъ**— animae, ψυχαί—**изведшихъ ѿ Иꙗкова седмьдесꙗтъ и .є҃.**» (Срезневский, I, стб. 750). Таким образом, термины *ревизская душа*, *подушная подать* и т. д. оказываются терминологической новизной, обусловленной процессом славянизации. Этот характер новизны ясно отразился в тех сочинениях Петровской эпохи, в которых соседствуют русские и церковнославянские термины, будучи противопоставлены как официальный и неофициальный, ср., например, у А. Волынского в «Инструкции дворецкому Ивану Немчинову»: «И хотя ныне и учинена *подушная* перепись и сбираются подати *поголовно*...» (Волынский 1881, 20—курсив мой.—*В. Ж.*). В. Н. Татищев в 1740-х годах может еще говорить о *поголовной ревизии*, *поголовной переписи*, *поголовном окладе*, заменяя русским словом *поголовный* официальное *подушный* (Татищев 1979, 361, 363). Большинство населения воспринимало славянизмы правительственных актов через призму обычного русского употребления соответствующих лексем, и это приводило к характерным семантическим аберрациям. Так, Посошков писал: «А и во счислении душевном нечаюж я проку быть; понеже душа вещь неосязаемая и умом непостижимая и цены неимущая» (Посошков 1911, 79). Хорошо известно, что старообрядцы видели в подушной подати антихристово установление, и важнейшим доказательством бесовского характера этого института было именно то, что расчету и обложению подвергался не только труд людей, но и их души—таким образом, *душа* понималась здесь в религиозном смысле, а не как счетный (юридический) термин.

Протест, возможно, вызывал в большей степени принцип, чем практика. На практике «государственный принцип сбора подати с каждой души заменялся иным принципом — по тяглу» (Александров 1976, 114), «несмотря на введение подушной подати земля по-прежнему делится по тяглам, а подать платится не с души, а с земли» (Блюменфельд 1884, 290—291). В частновладельческих вотчинах старый (тягловый) порядок обложения сохраняется в течение всего XVIII в., в то время как государственный принцип остается в лучшем случае бухгалтерской фикцией (Блюменфельд 1884, 289—296; Александров 1976, 204—219; Прокофьева 1981, 71—79, 139—147), причем тягловое обложение могло даже прямо предписываться вотчинником в явном противоречии с официальными требованиями (см. Волынский 1881, 21; Прокофьева 1981, 144—145). Этот фиктивный характер государственного установления особенно отчетливо проявлялся, когда землевладельцу или сельской общине все же приходилось с ним считаться, здесь появлялась своего рода двойная бухгалтерия. Именно такой двойной счет предписывал в 1725 г. А. Волынский, когда распоряжался в инструкции своему дворецкому: «Надлежит вам с стряпчим, с прикащиками, и при том с добрыми крестьянами положить во всех деревнях против подушнаго окладу, разложа по тяглам, а не с душ собирать подати, и платить по исчислению душ» (Волынский 1881, 21)[74].

[74] Такой же двойной счет мог сохраняться через десятилетия после введения подушного обложения. Анализируя материалы, относящиеся к вотчине Долгоруких Лежневу, В. А. Александров пишет: «Владелец вотчины В. В. Долгорукий, следуя букве закона, требовал, чтобы все денежные сборы в вотчине... исчислялись и собирались подушно. Судя по „Книге зборной приходной Подселской трети" за 1747 г. ... формально этот принцип соблюдался. Все расчеты были проведены исходя из числа ревизских душ. Составители этого документа были настолько добросовестны, что провели расчеты по первому полугодию, опираясь на официальные данные последней ревизии, а по второму — на данные только что проведенной ревизии. Однако, когда составители „Книги зборной приходной" завершили официальный расчет расходов, они, нисколько не смущаясь, в этом же документе перешли к совершенно иному принципу расчета, который отражал уже реальный подход общинных экономистов к обложению крестьян, и по объему тягла выводили реальную сумму денежных платежей. Таким образом в одном и том же отчетном документе отражалась „двойная бухгалтерия", расчеты по которой совершенно не зависели друг от друга, если не считать, конечно, идентичности итоговой суммы. В. В. Долгорукий не мог не знать об этом, но, помимо внешнего соблюдения формальности, решение поземельных и тягловых вопросов он оставлял на волю общины» (Александров 1976, 212—213).

Таким образом, фиктивность официальной формы проявлялась в неприкрытом виде, и это несомненно определяло отношение населения ко всему государственному порядку (ср. Ключевский, IV, 138—139).

Более того, побуждаемое экономическими причинами, само правительство может отвращаться от собственных установлений и вводить тягловое обложение в отдельных государственных владениях, перенося в них неофициальные, но экономически оправданные порядки частновладельческих вотчин и узаконивая тем самым противозаконную практику. Так, тягловое обложение вводится — в ограниченных размерах — в «Наставлении экономическим правлениям» от 4.IV. 1771 г. (ПСЗ, XIX, № 13.590, 248—249), обращенном к администрации секвестрованных церковных имений. В этом наставлении обстоятельно описывается то, как подушная подать приводит в отдельных селениях к разорению крестьян и запустению земель. Именно в таких разоряющихся селениях правительство и предлагает отказаться от подушной подати (которую оно, впрочем, называет «крестьянским, издревле вкоренившимся обычаем») и ввести раскладку по тяглам[75]. Таким образом, практика может следовать старому образцу, игнорируя или искореняя новые установления.

Там, где избежать государственной регламентации было невозможно, стремились найти иные обходные пути. С этим, видимо, связано развитие третейского суда, при котором спор разрешался помимо за-

---

[75] В указе говорится: «В отвращение сего [разорения] экономическим правлениям каждому в своем ведомстве при каждом случающемся изследовании о запущенных недоимках надлежит наиприлежнейше осведомляться, не от сего ли описаннаго крестьянскаго, издревле вкоренившагося обычая [подушной разверстки земли и подушной подати] сами они к своему разорению терпят оскудение? И буде подлинно при том откроется и тот непорядок, то немедленно велеть такое селение непременно расписывать на тягла, полагая в оное работников от 15 до 60 лет возраста, и, исчисля собираемую со всего селения подать, раскладывать на тягла; а посему разделение земель и взыскание податей делать уже не с душ, но с тягл» (ПСЗ, XIX, № 13590, 249). Комментируя этот указ, Г. Ф. Блюменфельд пишет: «В этой инструкции правительство само как бы отменяет подушную подать и помогает запоздавшим общинам выбиться на тот путь разверстки податных земельных единиц, который уже давно был избран другими более прогрессивными общинами» (Блюменфельд 1884, 293). Замечательно, что, сохраняя позитивистскую терминологию, Блюменфельд называет «прогрессивными» те общины, которые сумели обойти петровские нововведения и сохранить консервативный порядок — видимо, именно «двойная бухгалтерия» выступает здесь как признак прогрессивности.

конов: принцип aequitas, став чуждым законодательству, осуществлялся в своей первобытной простоте — обращением к посредничеству «справедливого человека». Можно думать, что и государственное судопроизводство по гражданским делам во многих случаях игнорировало законы и обращалось в форму третейского суда. Вспоминая свою юность, т. е. середину XVIII в., Г. Р. Державин писал М. М. Сперанскому (в письме по поводу проекта преобразований от 30 июля 1811 г.): «...я, уже вышедши из ребят, был сам самовидец, как приходят к воеводе истец и ответчик, приносят ему по связке калачей, по полтине или по рублю денег, кладут на стол и пересказывают свое дело с душевною искренностию, как оно было. Он их выслушивает, уличает одного в обиде, другаго наклоняет к снисхождению и уговаривает наконец к миру. Когда они замолчат, берет их руки, соединяет их и приказывает поцеловаться. Они ему кланяются, дают с обеих сторон также по полтине или по рублю и отходят оба довольными. Вот каким образом большею частию решались гражданския дела; а кто не брал таких коротких мер и по судам таскался, тот иногда и в 50 лет не получал окончания, ходя по коллегиям и по Сенату» (Державин, VI, 252—253). Это свидетельство, сообщаемое если не с явным одобрением, то во всяком случае с благожелательным пониманием, особенно красноречиво выглядит в письме к государственному секретарю от бывшего министра юстиции.

Выше я говорил, что, не имея значимости практической, древнее культурное (церковнославянское) право было важным компонентом иделогии. Оно входило в идеальную картину правильного христианского миропорядка, установленного Св. Писанием, творениями св. отцов и — вместе с этим — законоположениями «благочестивых греческих царей». Новое право, усваивая культурный статус, усваивает и эту **идеологическую функцию,** оно служит тем же целям мировоззренческой полемики, которым служило и старое культурное право.

Во второй половине XVII в. культурные преобразования носят элитарный характер, затрагивая преимущественно двор и придворные круги. Поскольку законодательные тексты предназначены для более широкой аудитории, эти преобразования находят в них лишь косвенное отражение[76]. С Петровской эпохи начинается культурная револю-

[76] Как отражение культурных перемен второй половины XVII в. в законодательных актах может рассматриваться приписывание этим актам непреходящего значения, вечной силы. В этом проявляется новая для России концепция монарха как создателя своей страны, царя-преобразователя (эта концепция приходит,

ция, призванная перевоспитать все общество, и новое право становится одним из основных инструментов этого перевоспитания. На первый план выступает дидактическая и полемическая функция законодательного акта, размытой оказывается самая граница между юридическим определением и полемическим трактатом. В законах постоянно доказывается, что прежний порядок и прежние воззрения (привычные большинству населения) дурны и противны государственной пользе. Так, в предисловии к Воинскому Уставу 1716 г. говорится, что до Петра на Руси был «всебеспорядочной варварской обычай» и то он «смеху есть достойный, и никакова добра из онаго ожидать возможно» (ПСЗ, V, № 3006, 204). В законе о единонаследии от 23.III. 1714 утвер-

Продолжение сноски

видимо, с Запада; еще Грозный исходит, как кажется, из другого видения своей роли: государство не может быть пересотворено, и поэтому воплощение воли монарха остается вне государства, как опричнина, противопоставленная земщине). Это новое отношение к своим установлениям ярко проявляется в Уставной грамоте 1654 г. Речь в ней идет о мытах и откупах, всякая регламентация которых носит очевидно временный характер. Тем не менее, в заключении этой грамоты читаем: «Аще же о такомъ нашего Царскаго повелѣнія преступникѣ впадетъ въ Наши Царская ушеса вѣдомость, и ему отъ Насъ Великаго Государя быть въ жестокомъ наказаніи, подъ смертною и непрощаемою казнію, о сихъ же всѣхъ вѣчному Царю Царствующихъ Христу Богу нашему слава. Намъ же рабамъ его на земли царствующимъ по правдѣ, за всякое доброе дѣло хвала, а на небеси воздаяніе многое. А вѣчнаго ради утвержденія во свидѣтельство вѣрное, вѣчное положили есьмы сіе изображеніе... въ Соборной церкви Пресвятыя Владычицы... яко да будетъ сама небесная Царица Богородица, и Россійстіи Чудотворцы сіе Наше царское повелѣніе соблюдающе и хранящимъ е невредно во благихъ поспособствующе, дерзающимъ же аще и мало сіе Наше Государское законоположеніе разрушити, немилостивъ судъ наносяще... яко да будетъ сіе Наше царское Богоугодное законоположеніе твердо и непоколебимо во вѣки» (ПСЗ, I, № 122, 332). Казалось бы, сходные вещи говорит о Судебнике 1550 г. Иван Грозный, обращаясь к Стоглавому Собору: «Се судебникъ перед вами, и уставныя грамоты, прочтите і разсудите, чтоб было дѣло наше по бозѣ в род и род неподвижимо по вашему благословенію, аще достойно сіе дѣло на святѣмъ соборѣ утвердив і вѣчное благословеніе получив и подписати на судебники і на уставной грамотѣ, которой в казнѣ быти» (Стоглав, 17). Здесь, однако, выражается скорее надежда на постоянство праведного суда на Руси, чему судебник должен способствовать; показательно, что хранилищем для текста избирается казна, а не церковь, и что нет никаких упоминаний Богородицы и чудотворцев; санкция Собора должна подтвердить справедливость судебника, но отнюдь не обеспечить соблюдение его как богоустановленного правила. Интересно отметить, что о незыблемости закона заговаривают тогда, когда становится сомнительным его практическое применение.

ждается исключительная ценность государственной службы, а частная жизнь объявляется жизнью «в праздности, которая (по Святому писанию) материю есть всех злых дел» (ПСЗ, V, №2789, 91). В Духовном Регламенте такое традиционное для христианства занятие, как прошение и подаяние милостыни, декларируется грехом, от которого «Отечеству... великий вред деется», и подающему милостыню внушается, что «все то вотще ему, а не в пользу духовную» (Духовный Регламент, 1904, 84). В предисловии к Морскому Регламенту излагается целая концепция русской истории, которая должна с очевидностью показать читателю необходимость для России сильного флота (Устрялов, II, 397). Характеризуя стиль законодательных актов, написанных Феофаном Прокоповичем, П. Морозов говорит: «Феофан, как и Петр Великий, не стеснялся в выражениях... в Регламенте и связанных с ним постановлениях виден живой человек, резко определяющий свои симпатии и антипатии, раздраженный своими противниками и преследующий их с желчною язвительностью, беспощадно осуждающий все, что противоречит его убеждениям. Этою страстностью тона объясняется и недостаток систематичности, и неполнота... и частое повторение одного и того же... Живой и подвижный ум Феофана... не мог помириться с тесными рамками сухого, официального предписания и уничтожил эти рамки, создав, вместо канцелярского устава, литературное произведение» (Морозов 1880, 254—255)[77].

Итак, законодательные акты становятся литературными произведениями (свидетельство Морозова ценно, поскольку он явно не сознает неудобств такой ситуации), призванными просветить, научить и воспитать подзаконных (естественно, что при этом прагматический аспект игнорируется). Законодательство оказывается постоянным ору-

---

[77] Такое отношение к законодательным актам при разных модификациях остается во многом характерным для всего XVIII в. Анализируя четырехтомный «Театр судоведения или чтение для судей и всех любителей юриспруденции», изданный Василием Новиковым в 1790 г., Р. Вортман замечает: «Law for Novikov played much the same instrumental and didactic role as did literature in the eighteenth century. Culture and study had the goal of teaching and spreading virtue. Novikov considered it would be a great triumph of his labors „if this book took the place of card playing and other empty wastes of time so unbecoming to the judicial calling." His good judge would be able to correct human vices so that in the future courts would be less necessary ⟨...⟩ Novikov too regarded justice as the dirty work of administration, as an unfortunate necessity to cope with the residual of human ignorance and vice» (Вортман 1976, 28).

жием в той войне, которую ведут Романовы с неподатливым населением[78]. В этой войне общество раскалывается на антагонистические группы, каждая из которых вырабатывает свою культуру, свою мораль, свои модели поведения. Такому же разобщению подвергается и правовое сознание. Законодательство перестает быть институтом, регулирующим столкновение интересов, и, соответственно, исчезает общая почва в правовом сознании различных групп: то, что одними воспринимается как следование установлениям и обычаям их социума, другим социумом понимается как нарушение закона. В этих условиях само понятие преступления оказывается ограниченным рамками отдельных социальных групп: преступно может быть лишь действие, направленное против члена своей группы, тогда как действия, направленные на членов других групп, лишены правовой оценки. Здесь можно вспомнить не только жестоких крепостников, слывущих в своем обществе совершенно порядочными людьми (и самих себя воспринимающих именно таким образом), но и аналогичные явления в низших социальных слоях.

Анализируя психологию преступников из простонародья, Достоевский в «Записках из Мертвого дома» пишет:

> Не может быть, думал я иногда, чтоб они считали себя совсем виновными и достойными казни, особенно когда согрешили не против своих, а против начальства ⟨...⟩ О преступлениях против начальства и говорить нечего ⟨...⟩ Арестант, например, хоть и всегда наклонен чувствовать себя правым в преступлениях против начальства, так что и самый вопрос об этом для него немыслим, но все-таки он практически сознавал, что начальство смотрит на его преступление совсем иным взглядом, и стало быть, он и должен быть наказан, и квиты. Тут борьба обоюдная. Преступник знает притом и не сомневается, что он оправдан судом своей родной среды, своего же простонародья, которое никогда, он опять-таки знает это, его окончательно не осудит, а большею частию и совсем оправдает, лишь бы грех его был не против своих, против братьев, против своего же родного простонародья ⟨...⟩ Он как бы чувствует, что есть на что опереться, и потому не ненавидит, а принимает случившееся с ним за факт неминуемый, который не им начал-

[78] Показательно, что попытки создать «органическую» национальную государственную политику в конце XIX—начале XX вв. связываются с отменой основных петровских преобразований (подушная подать, рекрутский набор, проекты восстановления независимости церкви и т. д.)

ся, не им и кончится и долго-долго еще будет продолжаться среди раз поставленной, пассивной, но упорной борьбы (Достоевский, IV, 147).

Как показал Б. А. Успенский (1976б), культурная политика Петра носила сознательно религиозный характер. Культурные преобразования Петра с точки зрения традиционного русского сознания выглядели как деятельность антихриста, и Петр несомненно отдавал себе в этом отчет. Вместе с тем и сама новая государственность не мыслит себя в религиозно-нейтральных терминах — личность и деятельность монарха подвергаются всеобъемлющей сакрализации (см. Живов и Успенский 1987). Поскольку правотворчество XVIII в. обладает культурным статусом и, соответственно, входит в качестве одного из органических элементов в систему культурных преобразований, новое законодательство неизбежно становится **предметом религиозной оценки.** Здесь опять же устанавливается прямая преемственность нового законодательства по отношению к старому культурному праву, воспринимавшемуся как часть христианской традиции. Вместе с тем здесь очевиден разрыв нового законодательства со старым русским правом, которое с падением язычества получило религиозно-нейтральный характер[79].

В условиях культурного противостояния XVIII в. религиозная ненейтральность нового законодательства проявляется в двух прямо противоположных явлениях. В социуме, принявшем культурные преобразования Петра, законодательная деятельность сакрализуется, воспринимаясь в связи с особым харизматическим статусом монарха-помазанника. В социумах, отвергших новую культуру, новое право рассматривается как попрание божественных установлений и, тем самым, как бесовское, антихристово дело[80]. Восприятие первого типа можно

[79] Начало этого процесса также явно относится к середине XVII в. Религиозную ненейтральность законодательной деятельности Алексея Михайловича и Федора Алексеевича можно видеть как в наделении новых установлений религиозной санкцией (см. Уставную грамоту 1654 г., ПСЗ, I, № 122, цитировавшуюся выше; ср. об Уложении в этой связи: Шмелев 1900, 384), так и в имеющем религиозный характер протесте патриарха Никона, с одной стороны, и старообрядцев — с другой (о последнем ср., например, Соловьев, XIII, стб. 912).

[80] Введение законодательства, противоречащего юридическим обычаям населения (обычному праву), вообще естественно оценивается в религиозных категориях, поскольку эти обычаи повсеместно воспринимаются как часть богоустановленного порядка. Поэтому здесь русская ситуация не уникальна. Аналогичные явления можно, например, наблюдать в Германии XVI в., когда правящая элита на-

было бы проиллюстрировать выдержками из целого ряда проповедей и од, сочиненных по случаю издания «Наказа» Екатерины II. Ограничусь лишь примером из «Изображения Фелицы» Державина, где Екатерина, издающая «Наказ», сравнивается с Богом, творящим свет (Державин, I, 279) и подающим Моисею скрижаль с заповедями (Там же, 274—275):

Средь дивнаго сего чертога
И велелепной высоты,
В величестве, в сияньи Бога
Ее изобрази мне ты;
Чтобы, сшед с престола, подавала
Скрижаль заповедей святых;
Чтоб вселенна принимала
Глас Божий, глас природы в них[81].

Продолжение сноски

сильственно заменяет местное право римским. В низших социальных слоях эта замена оценивается как отступление от христианского предания, и вся сфера законодательства и судопроизводства начинает рассматриваться как развращение христианской веры («Die Juristen sind böse Christen»,— говорят в это время), см. Моддерман 1875, 96—101; Виноградов 1909, 129—130. Однако в Германии этот протест имеет преходящий характер, поскольку, с одной стороны, юридическая реформа не стоит в столь тесной связи с культурными преобразованиями, а с другой стороны, вводимое римское право становится в полной мере действующим правом, устанавливая некоторые справедливые отношения (хотя бы поначалу и непривычные и противные прежним понятиям о справедливости) для всего общества. В различии судеб нового права в России и в Германии нельзя не видеть следствия глубинных различий юридического сознания, сложившегося задолго до соответствующих преобразований.

[81] Ср. еще о божественной природе царского законодательства в проповеди архиепископа Иннокентия Борисова (середина XIX в.), пользующегося тем же образом Синая: «Должен быть... для народов постоянный Синай, на коем слышна была бы воля небесного Законодателя; — постоянный Фавор, где бы свет славы Божией отражался бы на лице венчанных представителей народа. Этот Синай, сей Фавор есть — престол царский» (цитируется по кн.: Скворцов 1912, 64). Образ Синая, употребляемый в данной связи, образует устойчивую традицию, ср. еще у Петрова в оде «На сочинение Нового Уложения»:

Нечестье, Фурия земная,
Куда от молнии Синая
Теперь укроешься во ад.
(Петров, I, 19)

Показательно, что в замечаниях на «Наказ» Екатерины, написанных (по распоряжению императрицы) епископами Гавриилом (Петровым) и Иннокентием (Нечаевым) и иеромонахом Платоном (Левшиным, будущим московским митрополитом), говорится о том, что они ждут, как блаженства, того времени, когда вступит в действие «божественное законодательство» императрицы (см. Снегирев, I, 117—118; Сухомлинов, I, 61—62). Называя законодательство Екатерниы «божественным», духовные авторы одновременно приписывают ему сакральный статус и связывают его с традицией византийско-церковнославянского права, в котором отдельным законоустановлениям византийских императоров также придан эпитет «божественный» (см. примеры выше). В сочинениях духовных лиц, приветствовавших «Наказ», может говориться о «богоподобии» высказанных в нем намерений Екатерины, и о «святых законах», в которых эти намерения должны воплотиться (см. Сухомлинов, I, 88, 97).

Восприятие второго типа ясно выражено в одном старообрядческом сочинении середины XIX в. «Зерцало для духовного внутреннего человека»: «Исус Христос прощал грехи, а антихрист установил суд, и поделал крепости, и завел для мучения народа рудокопные заводы» (Филарет, IV, 41, 303)[82]. Не менее ярким образом это же восприятие проявляется в распространении заговоров против судей. Эти заговоры свидетельствуют о том, что судьи воспринимаются как разновидность нечистой силы, а суд рассматривается как бесовское действо[83].

Продолжение сноски

В оде «На день Тезоименитства Ея Императорскаго Величества» 1778 г.:

Во место смотрим мы зерцала
Во Твой, Монархиня, закон.
Под солнцем все почти владыки
Суть мерой некоей велики;
Ты Бог меж них; Синай Твой трон!
(Петров, I, 167; ср. еще II, 229, 244).

[82] Протест религиозного характера ясно слышен уже в знаменитой проповеди Стефана Яворского о фискалах, произнесенной в марте 1712 г. в Успенском соборе. Обличая эту новую институцию, действие которой распространялось и на церковные суды, Яворский противополагает «порочные законы человеческие» закону Господню и утверждает, что, пока в России разоряется закон Божий, она не получит мира (см. Устрялов, VI, 31).

[83] Заговор всегда направлен против нечистой силы или болезни (которая понимается как действие нечистой силы или — персонифицированно — как один из

Приведу несколько примеров таких заговоров. У Н. Виноградова (II, 56) находим: «Заговор нащет суду. Господи, благослови, отче! Одеяйся светом, яко ризою; пропинаяй небо, яко кожу; покрываяй облаки, препояса поясом Пресвятыя Богородицы, свяжи уста, языки и гортани у князей и бояр, и управителей, и вельмож, и у всяких властителей, и у приказных служителей, подьячих и моих супостатов, которые со мною, рабом Божиим (имя рек), судитися станут; свет от нощи всегда, ныне и присно и во веки веком. Аминь». В отдельных заговорах против судей находим архаическую заклинательную формулу, ср., например, «Лягу я, раб Божий Флегонт, благословясь, встану перекрестясь, пойду я, раб Флегонт, из избы во дверь, из дверей в ворота, из ворот в чистое поле. На море-на Океане, на острове-на буяне стоит Престол Господень... Как мертвый лежит, до часу Божия не встает, так всем судьям против меня, раба Христова Флегонта, не устоять»,— в заговоре, принадлежавшем — характерным образом — пензенскому священнику Флегонту Альшанскому (начало XIX в.— см. Пасенко 1912). В некоторых заговорах связь судей с нечистой силой выражена эксплицитно, ср. «Матушка Присветая Богородица, выди на сиянския горы со Апостолами с Ангелами и с Архангелами, воструби в золотыя трубы, восклекни всех еретников и кливитьников и всех лютых зверей и неправедных судей. Матушка Присветая Богородица, замкни им золотыя губы и зубы золотыми замками, медными ключами, костяныя зубы, мяхкия губы. Аминь» (заговор списан донским казаком в конце XIX в.— Данилевич 1913, 80).

Функционирование всей юридической системы императорской России не может быть понято без учета этих двух полярно противоположных восприятий, входивших как конститутивный элемент в радикальное противостояние элитарной и народной культуры, определивших их взаимное непонимание и придавших их столкновению характер катастрофического социального конфликта.

Продолжение сноски

видов нечистой силы). Отражение в заговорах реакции на новые юридические порядки аналогично тому, как в заговорах же проявляется народное отношение к заведенному Петром способу комплектации армии: появление причитаний по рекрутам говорит о восприятии рекрутчины как перехода в потусторонний мир. Хотя у нас нет документальных данных о времени возникновения заговоров против судей, можно думать, что они представляют собой феномен императорского периода.

* * *

В заключение повторю общую схему проведенного рассуждения. С момента принятия христианства в России существует два права — церковнославянское и русское. Русское право восходит к обычному и связано с языческой культурой; церковнославянское право, будучи переводом византийских источников, является частью христианской культуры. Противопоставленность двух традиций отражается в многочисленных оппозициях русских и церковнославянских юридических терминов. Противопоставление языков определяет характер противопоставления юридических систем. С падением язычества русское право теряет культурный статус и оказывается в числе религиозно-нейтральных явлений, принадлежащих сфере быта. Церковнославянское право обладает культурным престижем и в силу этого оказывает влияние на русское право, что, в частности, выражается в славянизации русской юридической терминологии. Русское право имеет непосредственное практическое значение, в то время как церковнославянское право фактически не применяется: его функция — служить постоянным источником аргументов в религиозной полемике и выступать, таким образом, как описание образцового христианского правопорядка. Из этой ситуации и образуется основная парадигма русского юридического сознания: культурное право не действует, а действующее право не имеет культурного статуса.

С царствования Алексея Михайловича законодательная деятельность получает культурный статус, что выражается в прямом заимствовании византийских юридических норм и в глобальной славянизации юридического языка. Став культурным, новое право усваивает те характеристики, которые приданы культурному праву русским юридическим сознанием. Оно теряет прагматическое значение (отдельные новые законы могут вовсе не применяться, и ни один новый закон не применяется с обязательностью) и становится одним из инструментов культурных преобразований. Таким образом право оказывается вовлеченным в процесс культурного размежевания общества, что приводит к социокультурному разобщению юридического сознания. Подобно старому культурному праву, новое законодательство оказывается религиозно ненейтральным, и это в условиях культурно расколотого общества приводит к сакрализации законодательной деятельности монарха в одних социокультурных группах и к восприятию нового права как антихристова установления — в других.

Сокращения и цитируемая литература

ААЭ, I—IV — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической Экспедицией Академии Наук. Т. 1—4. СПб., 1836—1838.

АИ, I—V — Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1—5. СПб., 1841—1842.

Александров 1976 — *Александров В. А.* Сельская община в России (XVII — начало XIX в.). М., 1976.

Алексеев 1978 — *Алексеев А.* Семантическое «снижение» как отражение социальной структуры в русском языке XVIII века // Russian Linguistics. 1978. Vol. 4, 3—12.

Андреев 1922 — *Андреев А. И.* О происхождении и значении Судебника 1589 г. // Сборник статей по русской истории, посвященных С. Ф. Платонову. Пг., 1922, 201—219.

Андреев 1925 — *Андреев А. И.* Сводный Судебник // Известия Российской Академии наук. 1925. Т. 19. № 12—15, 621—644.

Апокрифическое слово 1864 — Апокрифическое слово Василия Великого о судьях и властителях // Православный Собеседник. 1864. Март, 365—374.

Аргунов 1927 — *Аргунов П. А.* К пересмотру построений закупничества Русской Правды // Ученые записки Саратовского государственного университета имени Н. Г. Чернышевского. Т. 6. Вып. 4. Ф-т права и хозяйства. Саратов, 1927, 59—96.

Арциховский 1954 — *Арциховский А. В.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1952 г.). М., 1954.

Арциховский и Борковский, 1958 — *Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1955 г.). М., 1958.

Арциховский и Борковский 1963 — *Арциховский А. В., Борковский, В. И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956—1957 гг.). М., 1963.

Арциховский и Янин 1978 — *Арциховский А. В., Янин, В. Л.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1962—1976 гг.). М., 1978.

Баранов 1872 — *Баранов П.* Архив Правительствующего Сената. Т. 1: Опись именным высочайшим указам и повелениям царствования Императора Петра Великого. 1704—1725 / Составил П. Баранов. СПб., 1872.

Барсов 1883 — *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на Царство... М., 1883.

Беляев 1899 — *Беляев П.* [Рец. на кн.]: Тиктин 1898 // Журнал Министерства юстиции. 1899. Год. 5. № 2, февраль, 291—296.

Бенвенист 1969 — *Benveniste E.* Vocabulaire des institutions indo-européennes. Vol. 1—2. Paris, 1969.

Бенеманский 1906 — *Бенеманский М.* Ὁ πρόχειρος νόμος императора Василия Македонянина. Его происхождение, характеристика и значение в церковном праве. Вып. 1. Сергиев Посад, 1906.

Бенеманский 1917 — *Бенеманский М.* Закон градский. Значение его в русском праве. М., 1917.

Бенешевич 1906—1907 — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. Вып. 1—3. СПб., 1906—1907.

Блок 1965 — *Bloch M.* Feudal Society. Vol. 1—2 / Transl. from the French. London, 1965 (сплошная пагинация).

Блюменфельд 1984 — *Блюменфельд Г. Ф.* О формах землевладения в древней России. Одесса, 1884. [Из 39-го и 40-го томов Записок Имп. Новороссийского Университета.]

Богословский, I—II — *Богословский М. М.* Земское самоуправление на русском Севере в XVII в. Т. 1—2. М., 1909—1912.

Богословский 1905 — *Богословский М. М.* К вопросу о Судебнике 1589 года // Журн. мин-ва нар. просвещения. Ч. 362. 1905. Декабрь, 265—275.

Богословский 1915 — *Богословский М. М.* Еще к вопросу о Судебнике 1589 г. (По поводу издания его проф. Владимирским-Будановым) // Журн. мин-ва нар. просвещения. Новая серия. Ч. 60. 1915. Декабрь, 353—379.

Боор, I—II — Georgii Monachi Chronicon / Ed. C. de Boor. Vol. 1—2. Lipsiae, 1904.

Брандилеоне и Пунтони 1895 — Prochiron Legum, publicato secondo il codice Vaticano Greco 845 / A cura di F. Brandileone e V. Puntoni. Roma, 1895.

Бруннер, I—II — *Brunner H.* Deutsche Rechtsgeschichte. 2. Aufl. Bd 1—2. Leipzig, 1906.

Буасье, I—II — *Boissier G.* La fin du paganisme. Vol. 1—2. Paris, 1891.

Вайднер 1965 — *Weidner V.* Altpolnische Rechtstermini aus den Statuten Kasimirs des Großen in ihrer rechtsgeschichtlichen Entwicklung: Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Berlin, 1965.

Валк 1949 — Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Под ред. С. Н. Валка. М.; Л., 1949.

Васильевский 1886 — *Васильевский В.* [Рец. на кн.]: Павлов 1885 // Журн. мин-ва нар. просвещения. Ч. 243. 1886. Февраль, 317—351.

Вернадский 1924 — *Вернадский Г. В.* Очерк истории права Русского Государства XVIII — XIX вв. (Период империи). Прага, 1924.

Викторский 1912 — *Викторский С. К.* История смертной казни в России и современное ее состояние // Ученые записки имп. Московского Университета. Отдел юридический. Вып. 41. М., 1912.

Виноградов 1958 — *Виноградов В. В.* Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка // IV Международный съезд славистов: Доклады. М., 1958.

Виноградов, I—II — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. 1—2. СПб., 1908—1909.

Виноградов 1909 — *Vinogradoff P.* Roman Law in Mediaeval Europe. London; New York, 1909.

Владимирский-Буданов 1874 — *Владимирский-Буданов М. Ф.* Государство и народное образование в России XVIII-го века. Ч. 1. Система профессионального образования (от Петра I до Екатерины II). Ярославль, 1874.

Владимирский-Буданов 1877 — *Владимирский-Буданов М. Ф.* Отношение между Литовским Статутом и Уложением царя Алексея Михайловича: (По поводу «Истории кодификации» С. В. Пахмана. СПб., 1876 г.) // Сборник государственных знаний. СПб., 1877. 4: Критика и библиография, 3—38.

Владимирский-Буданов 1902 — *Владимирский-Буданов М. Ф.* Судебник 1589 г. Его значение и источники. Киев, 1902.

Владимирский-Буданов 1909 — *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. 6-е изд. СПб.; Киев, 1909.

Власто 1970 — *Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Mediaeval History of the Slavs. Cambridge, 1970.

Власьев 1860 — *Власьев Н.* О вменении по началам теории и древнего русского права. М., 1860.

Волынский 1881 — *Волынский А.* Инструкция дворецкому Ивану Немчинову о управлении дому и деревень и регула об лошадях как содержать и притом прилежно смотреть надлежит чтоб в добром здоровьи были. СПб., 1881. (Памятники древней письменности. Вып. 15).

Ворт 1975 — *Ворт Д.* О языке русского права // Вопросы языкознания. 1975. № 2, 68—75.

Вортман 1976 — *Wortman R. S.* The Development of a Russian Legal Consciousness. Chicago; London, 1976

Воткинс 1970 — *Watkins C.* Studies in the Indo-European Legal Language, Institutions and Mythology // Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970, 321—354.

Гётц, I—IV — *Goetz L. K.* Das Russische Recht. Bd 1—4. Stuttgart, 1910—1913.

Гиббенет, I—II — *Гиббенет Н.* Историческое исследование дела патриарха Никона. Т. 1—2. СПб., 1882—1884.

Голенищев-Кутузов 1913 — *Голенищев-Кутузов Дм.* «Русская Правда» и Византия: (Опыт историко-юридической монографии). Иркутск, 1913.

Голиков, I—XII — *Голиков И. И.* Деяния Петра Великого, мудрого преобразителя России... Ч. 1—12. М., 1788—1789.

Гуляев 1894 — *Гуляев А. М.* Об отношении русского гражданского права к римскому: (Вступительная лекция, читанная 16 сентября 2894 года). Киев, 1894.

Гуревич 1981 — *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Данилевич 1913 — *Данилевич В. Е.* Заклятия на судей // Вестник Харьковского Историко-филологического общества. Вып. 4. Харьков, 1913, 77—80.

ДДГ — Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XV вв. М.; Л., 1950.

Державин, I—IX — *Державин Г. Р.* Сочинения / С объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. 1—9. СПб., 1864—1883.

Достоевский, I—XXX — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. М., 1972—1982.

Духовный Регламент 1904 — Духовный Регламент Всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского. М., 1904.

Дьяконов 1912 — *Дьяконов М.* Общественный и государственный строй древней Руси. 4-е изд. СПб., 1912.

Дювернуа 1869 — *Дювернуа Н.* Источники права и суд в древней Руси: Опыт по истории русского гражданского права. М., 1869.

ЕК — Ефремовская Кормчая. [Цит. по изд.: Бенешевич 1906—1907.]

Екатерина 1770 — Наказ Ея Императорского Величества Екатерины Вторыя Самодержицы Всероссийския, данный Комиссии о сочинении проекта нового уложения. СПб., 1770. (Парал. текст на русском, латыни, немецком и французском).

Епифанов 1961 — *Епифанов П. П.* Соборное Уложение 1649 г. в исторической литературе // *Тихомиров М. Н., Епифанов П. П.* Соборное Уложение 1649 года. М., 1961, 27—64.

Живов и Успенский 1975 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Типологические аспекты диглоссии // Soomi-Ugri rahvad ja idamaad Orientalistikakabineti teaduslik konverents 12—14. XI. Ettekannete teesid. Tartu, 1975, 77—82.

Живов и Успенский 1983 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Выдающийся вклад в изучение русского языка XVII века. О книге: G. Kotošixin. O Rossii v carstvovanije Alekseja Mixajloviča / Ed. by A. E. Pennington. Oxford, 1980 // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1983. Vol. 28, 149—180.

Живов и Успенский 1987 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987, 47—153.

Загоровский 1884 — *Загоровский А.* О разводе по русскому праву. Харьков, 1884.

Зализняк 1984 — *Зализняк А. А.* Наблюдения над берестяными грамотами // История русского языка в древнейший период. Вопросы русского языкознания. Вып. 5. М., 1984.

Иванов и Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей // Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Иванов и Топоров 1978 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) // Славянское языкознание: VIII международный съезд славистов, Загреб — Любляна, сентябрь 1978 г.: Доклады советской делегации. М., 1978, 221—240.

Иванов и Топоров 1981 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Древнее славянское право: архаические мифопоэтические основы и источники в свете языка // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981, 10—31.

Иосиф Волоцкий 1855 — *Иосиф Волоцкий.* Просветитель. Казань, 1855.

Исаченко 1970 — *Isačenko A. V.* Die Gräzismen des Großfursten // Zeitschrift für slavische Philologie. 1970. Bd 35, Heft 1, 97—103.

Исаченко 1975 — *Issatschenko A.* Mythen und Tatsachen über die Entstehung der russischen Literatursprache. Wien, 1975. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte; Bd 298, Abhandlung 5).

Исаченко 1980 — *Issatschenko A.* Geschichte der russischen Sprache. Bd 1. Heidelberg, 1980.

Истрин, I—III — *Истрин В. М.* Книги временьныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 1—3. Пг., 1920—1930.

Казакова 1960 — *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960.

Кайзер 1980 — *Kaiser D. H.* The Growth of the Law in Medieval Russia. Princeton, 1980.

Калачов 1846 — *Калачов Н.* Предварительные юридические сведения для полного объяснения Русской правды. М., 1846.

Калачов 1850 — *Калачов Н.* О значении Кормчей в системе древнего русского права. М., 1859.

Каптерев, I—II — *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Т. 1—2. Сергиев Посад, 1909—1912.

Карамзин, I—XII — *Карамзин Н. М.* История Государства Российского. 2-е изд., испр. Т. 1—12. СПб., 1818—1829.

Карлович, I—VIII — Słownik języka polskiego / Pod red. J. Karłowicza, A. Kryńskiego i W. Niedźwiedzkiego. Tom 1—8. Warszawa, 1900—1919.

Карский 1930 — *Карский Е. Ф.* Русская Правда по древнейшему списку. Л., 1930.

КЗ — Книги законныя. [Цит. по изд.: Павлов 1885].

КЗ 33 — Книги законныя. Закони земледелнии // Павлов, 42—62.

КЗ ЗК — Книги законныя. Закон о казнех // Павлов, 63—78.

КЗ РБ — Книги законныя. О разделении браком // Павлов, 78—85.

КЗ ГП — Книги законныя. Главы о послусех // Павлов, 85—90.

Ключевский, I—VIII — *Ключевский В. О.* Сочинения. Т. 1—8. М., 1956—1959.

Кормчая 1653 — Кормчая. [2-е изд, перераб. Так называемая «Никоновская Кормчая»]. М., 1653.

Корпус, I—III — Corpus juris civilis. Ed. stereotypa tertia. Vol. 1—3. Berolini, 1903—1904.

Котков 1965 — Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия (из фонда А. И. Безобразова) / Изд. подгот. С. И. Котков, Н. И. Тарабасова. М., 1965.

Кохман 1975 — *Kochman St.* Polsko-rosyjskie stosunki językowe od XVI do XVIII w.: Słownictwo. Opole, 1975.

Крылов 1838 — *Крылов Н. И.* Об историческом значении римского права в области наук юридических. Речь, произнесенная в Торжественном собрании Имп. Московского университета... 77 июня 1838. М., 1838.

Лаппо 1916 — *Лаппо И. И.* Литовский Статут в московском переводе = редакции. Юрьев, 1916 // Летопись занятий имп. Археографической комиссии за 1915 г. Вып. 28. Пг., 1916.

Лаппо-Данилевский 1897 — *Лаппо-Данилевский А.* Собрание и свод законов Российской Империи, составленное в царствование императрицы Екатерины II, СПб., 1897 [на обл. — СПб., 1898; оттиск из Журн. мин-ва нар. просвещения за 1897 г.].

Левин 1964 — *Левин В. Д.* Очерк стилистики русского литературного языка конца XVIII — начала XIX в. (лексика). М., 1964.

Леминг 1976—*Leeming H.* Rola języka polskiego w rozwoju leksyki rosyjskiej do roku 1696. Wyrazy pochodzenia łacińskiego i romańskiego. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1976. (Prace komisji językoznawstwa, 44).

Леонид, I—IV—*Леонид* (*Кавелин*), архимандрит. Систематическое описание славянороссийских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1893—1894.

Липшиц 1965—*Липшиц Е. Э.* Эклога: Византийский законодательный свод VIII века / Вступ. ст., пер., коммент. Е. Э. Липшиц. М., 1965.

Лотман 1975—*Лотман Ю. М.* Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психо-логическая категория) // Литературное наследие декабристов. Л., 1975, 25—74.

Лотман 1981a—*Лотман Ю. М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 513. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 32. Литературоведение. Тарту, 1981, 3—16.

Лотман 1981б—*Лотман Ю. М.* Черты реальной политики в позиции Карамзина 1790-х гг. (к генезису исторической концепции Карамзина) // XVIII век. Сб. 13: Проблемы историзма в русской литратуре. Конец XVIII—начало XIX в.. Л., 1981, 102—131.

Лотман и Успенский 1975—*Лотман Ю. М., Успенский, Б. А.* Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры («Происшествие в царстве теней, или судьбина российского языка»—неизвестное сочинение Семена Боброва). Статья, публикация и комментарий Ю. Лотмана и Б. Успенского // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 358. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 24. Литературоведение. Тарту, 1975, 163—322.

Лотман и Успенский 1977—*Лотман Ю. М., Успенский, Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 28. Литературоведение. Тарту, 1977, 3—36.

ЛС—Литовский Статут.

ЛС 1529—Статут Великого Княжества Литовского 1529 года. [Цит. по изд.: Яблонскис 1960].

ЛС Рус // Русский перевод литовского Статута, сделанный в середине XVII в. [Цит. по изд.: Лаппо 1916].

Матейка 1977—*Matejka L.* Diglossia in the Oldest Preserved Legal Codex of Novgorod // Papers in Slavic Philology. 1. In Honor of James Ferrell / Ed. by B. A. Stolz. Ann Arbor, 1977, 186—197.

MGH LL, I—V—Monumenta Germaniae Historica. Leges / Ed. G. H. Pertz. T. 1—5. Hannoverae, 1835—1889.

Мегас 1928—*Megas G.-A.* Das Cheirographon Adams // Zeitschrift für die neutestamentische Wissenschaft. 1928. Bd 27.

Милов 1976—*Милов Л. В.* О древнерусском переводе византийского кодекса законов VIII века (Эклога) // История СССР. 1976. Январь—февраль, 142—163.

Мишина 1960 — *Мишина Е. Ф.* Об источниках юридической и общественно-политической лексики Судебников XV—XVI веков // Вопросы лексикологии и стилистики. Ученые записки Горьковского государственного университета. Серия филологическая. Вып. 59. Горький, 1960, 155—180.

Моддерман 1875 — *Modderman W.* Die Reception des römischen Rechts / Autorisierte Übersetzung mit Zusätzen herausgegeben von K. Schulz. Jena, 1875.

Морозов 1880 — *Морозов П.* Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880.

МП — Мерило Праведное по рукописи XIV века / Издано под наблюдением и со вступительной статьей академика М. Н. Тихомирова. М., 1961.

Мрочек-Дроздовский 1917 — *Мрочек-Дроздовский П.* Материалы для словаря правовых и бытовых древностей по Русской Правде. М., 1917 (на титуле — М., 1910).

Нажель I—III — *Nagel M.* La vie grecque d'Adame et d'Eve. Apocalypse de Moïse. Vol. 1—3. Lille, 1974.

Неволин, I—VI — *Неволин К. А.* Полное собрание сочинений. Т. 1—6. СПб., 1857—1859.

Неволин 1847 — *Неволин К. А.* О пространстве Церковного суда в России до Петра Великого // Журн. мин-ва нар. просвещения. 1847. Ч. 55. Июль-август, 1—23, 75—151.

Никольский 1859 — *Никольский В.* О началах наследования в древнейшем русском праве. Историческое рассуждение. М., 1859.

Никон Черногорец 1795 — Сия настоящая книга преподобного отца нашего Никона творение, яже наречена Тактикон, еже есть чиновная. Почаев, 1795.

Никон 1861 — Мнения патр. Никона об Уложении и проч. (Из ответов боярину Стрешневу) // Записки Отделения русской и славянской археологии Императорского Русского Археологического Общества. Т. 2. СПб., 1861, 423—498.

Никон 1861а — Письмо патриарха Никона к константинопольскому патриарху Дионисию // Записки Отделения русской и славянской археологии Императорского Русского Археологического Общества. Т. 2. СПб., 1861, 510—530.

НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.

Обнорский и Бархударов 1948 — *Обнорский С. П., Бархударов С. Г.* Хрестоматия по истории русского языка. Ч. 2. Вып. 2. М., 1948.

Обозрение 1833 — Обозрение исторических сведений о своде законов. СПб., 1833.

Павлов 1869 — *Павлов А. С.* Первоначальный русский номоканон. Казань, 1869.

Павлов 1885 — *Павлов А. С.* «Книги законные», содержащие в себе в древнерусском переводе византийские законы земледельческие, уголовные, брачные и судебные. Издал вместе с греческими подлинниками и с историко-юридическим введением А. Павлов // Сб. отд. рус. яз. и словесности. СПб., 1885. Т. 38. № 3.

Павлов 1887 — *Павлов А. С.* 50-я глава Кормчей Книги как исторический и практический источник русского брачного права. М., 1887.

Папастасис 1978 — Παπαστάθης Χ. Κ. Τὸ νομοθετικὸν ἔργον τῆς κυριλλομεθοδιανῆς ἱεραποστολῆς ἐν Μεγάλῃ Μοραβίᾳ // Ἑλληνικὴ ἑταιρεία σλαβικῶν μελετῶν. 2. Θεσσαλονίκη, 1978.

Пасенко 1912 — *Пасенко В.* Молитва от суда (материал для истории русских народных заговоров) // Филологические записки. Воронеж, 1912. Год 52. Вып. 4, 589—590.

Пахман, I—II — *Пахман С. В.* История кодификации гражданского права. Т. 1—2. СПб., 1876.

ПВЛ — [*Шахматов А. А.*] Повесть временных лет. Т. 1. Вводная часть. Текст. Примечания. Пг., 1916.

Пеннингтон 1980 — *Kotošixin G.* O Rossii v carstvovanije Alekseja Mixajloviča. Text and Commentary / Ed. by A. E. Pennington. Oxford, 1980.

Петров, I—III — *Петров В.* Сочинения. 2-е изд. Ч. 1—3. СПб., 1811.

Пещак 1974 — Грамоты XIV ст. / Упорядкування, вступна стаття, коментарі і словники-покажчики М. М. Пещак. Київ, 1974.

Попов 1904 — *Попов Ард.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань. 1904.

Попов 1896 — *Попов К. М.* Чин священного коронования (исторический очерк образования чина) // Богословский вестник. 1896. Год 5. Т. 2, апрель, 59—72; май, 173—196.

Посошков 1911 — *Посошков И.* Книга о скудости и о богатстве и некоторые более мелкие сочинения / С предисловием А. А. Кизеветтера. М., 1911.

Прение 1847 — Прение Данила, митрополита московского и всеа Руси, с старцем Васьяном, 1531 года мая 11 дня // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1847. Год 2. № 9: Смесь, 1—28.

Пресняков, I—II — *Пресняков А. Е.* Лекции по русской истории. Т. 1—2. М., 1938—1939.

Прокофьева 1981 — *Прокофьева Л. С.* Крестьянская община в России во второй половине XVIII — первой половине XIX в. (на материале вотчин Шереметевых). Л., 1981.

Прох. — Прохирон. Мне было недоступно стандартное издание К. Цахарие. Поэтому я пользовался изданием Prochiron Legum, сделанным Брандилеоне и Пунтони (1895), в котором входящие в этот памятник статьи Прохирона воспроизводятся дословно. Другим пособием был Павлов 1885. В нумерации статей я следую изданию Цахарие. В том случае, когда нумерация статей церковнославянского перевода не совпадает с нумерацией оригинала, первая дается в скобках.

ПРП, I—VIII — Памятники русского права. Вып. 1—8. М., 1952—1961.

ПСЗ, I—XLV — Полное собрание законов Российской империи. (Собрание 1). Т. 1—45. СПб., 1830.

Пухвел 1970 — Myth and Law among the Indo-Europeans / Ed. by J. Puhvel. Berkeley; Los Angeles; London, 1970.

Пушкин, I—XVI — *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 1—16. М.; Л., 1937—1949.

Рождественский 1843 — *Рождественский Н.* Рассуждение о влиянии греко-римского права на российские гражданские законы. СПб., 1843.

РИБ, I—XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 1—39. СПб.—Пг.—Л., 1872—1927.

РП — Русская Правда. При ссылках на отдельные статьи Русской Правды пространной редакции редакция не оговаривается; при ссылках на краткую редакцию дается обозначение РП кр. Цит. по изд.: РП, I—III.

РП, I—III — Правда Русская / Под ред. Б. Д. Грекова. Т. 1—3. М.; Л., 1940—1963.

Савва 1901 — *Савва В.* Московские цари и византийские василевсы. Харьков, 1901.

Савиньи, I—VII — *Savigny F. K. von.* Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter. 2 Ausg. Bd 1—7. Heidelberg, 1834—1851.

Самоквасов 1907 — *Самоквасов Д. Я.* Памятники древнего русского права. Пособие для практических занятий студентов. Ч. 1. М., 1907 [на обл.— 1908].

СГ — Смоленские грамоты XIII—XIV веков / Под ред. Р. И. Аванесова. М., 1963.

СГГиД, I—V — Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. Ч. 1—5. М., 1813—1894.

Селищев 1968 — *Селищев А. М.* Избранные труды. М., 1968.

Сергеевич 1899 — *Сергеевич В.* Русская Правда и ее списки // Журн. мин-ва нар. просвещения. Ч. 321. 1899. Январь, 1—41.

Сергеевич 1910 — *Сергеевич В.* Лекции и исследования по древней истории русского права. 4-е изд. СПб., 1910.

Скворцов 1912 — Церковный Совет и Государственный Разум: Опыт церковно-политической хрестоматии / Сост. В. М. Скворцов. Вып. 1. СПб., 1912.

Смирнов 1947 — *Смирнов И. И.* Судебник 1550 г // Исторические записки. Т. 24. М., 1947, 267—352.

Снегирев, I—II — *Снегирев И. М.* Жизнь московского митрополита Платона. 2-е изд. Ч. 1—2. М., 1856.

Собик 1969 — *Sobik M. E.* Polnisch-russische Beziehungen im Spiegel des russischen Wortschatzes des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts // Slavisch-baltisches Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Bd 12. Meisenheim am Glan, 1969.

Сокольский 1868 — *Sokolsky W.* Beitrag zur Lehre von dem Eigenthumsverbrechen nach der Уложение des Zaaren Alexei Michailowitsch vom Jahre 1649. Eine rechtshistorische Abhandlung. Dorpat, 1868.

Сокольский 1871 — *Сокольский В. В.* Главные моменты в истории повального обыска. Киев, 1871.

Сокольский 1898 — *Сокольский В. В.* А. С. Павлов: Некролог // Журн. мин-ва нар. просвещения. Ч. 319. 1898. Октябрь. Современная летопись, 109—134.

Соловьев 1917 — *Соловьев А. В.* Вновь открытый Московский перевод Литовского Статута // Исторические известия, издаваемые Историческим обществом при Московском Университете. Т. 1. М., 1917, 25—48.

Соловьев, I—XXIX — *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. 2-е изд. Т. 1—29. СПб, 1896 (в 6 книгах).

Сперанский 1876 — К L-ти летию II-го Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии: Объяснительные записки и заметки Сперанского 1828 г. / Сообщил А. Ф. Бычков // Русская старина. 1876. Т. 15. Март, 586—598.

Способин 1881 — *Способин А. Д.* О разводе в России. М., 1881.

Срезневский, I—III — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1—3. СПб., 1893—1912.

Срезневский 1879 — *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. 81—90. СПб., 1879. (Сб. отд. рус. яз. и словесности. Т. 20. № 4.)

СРЯ, I—XXV — Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1—25. М., 1975—1999 (продолжающееся издание).

ССМ, I—III — Словник староукраїнської мови XIV—XV ст. Том 1—2. Кіев, 1977—1978.

Стоглав 1912 — Макарьевский Стоглавник // Труды Новгородской Губернской Ученой Архивной Комиссии. Вып 1. Новгород, 1912, 1—135.

Суворов 1888 — *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888.

Суворов 1893 — *Суворов Н. С.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893.

Суд. — Судебники XV—XVI веков / Под общ. ред. акад. Б. Д. Грекова. М.; Л., 1952.

Сухомлинов, I—VIII — *Сухомлинов М. И.* История Российской Академии. Вып. 1—8. СПб., 1874—1888.

Татищев 1979 — *Татищев В. Н.* Избранные произведения / Под общ. ред. С. Н. Валка. Л., 1979.

Тиктин 1898 — *Тиктин Н. И.* Византийское право как источник Уложения 1648 г. и новоуказных статей // Записки имп. Новороссийского университета. Одесса, 1898. Т. 73, 267—488.

Тихомиров 1941 — Русская Правда / Со вступ. ст. и под ред. М. Н. Тихомирова. М., 1941.

Тихомиров 1961 — Закон Судный людем краткой редакции / Под ред. акад. М. Н. Тихомирова. М., 1961.

Тихомиров 1964 — *Тихомиров* М. Н. Правосудье митрополичье // Археографический ежегодник за 1963 год. М., 1964, 32—55.

Тихонравов, I—II — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. I—II. М., 1863.

Топоров 1975 — *Топоров В. Н.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975, 3—49.

Уложение — Соборное Уложение 1649 года. [Цит. по изд.: *Тихомиров М. Н., Епифанов П. П.* Соборное Уложение 1649 года: Учеб. пособие для высшей школы. М., 1961. Когда требуется воспроизведение формальных характеристик текста, цит. изд.: Уложение 1649.]

Уложение 1649 — Уложение, по которому суд и расправа во всяких делах в Российском государстве производится, сочиненное и напечатанное при владении государя и великого князя Алексея Михайловича. М., 1649 (2-е изд.).

Унбегаун 1957 — *Unbegaun B.* Russe et slavon dans la terminologie juridique // Revue des études slaves. 1957. 34, 129—135 (= Унбегаун 1969, 176—184).

Унбегаун 1959 — *Unbegaun B.* «Le crime» et le «criminel» dans la terminologie juridique russe // Revue des études slaves. 1959. 36, 47—58 (= Унбегаун 1969, 203—217).

Унбегаун 1965 — *Унбегаун Б. О.* Язык русского права // На темы русские и общие: Сборник статей и материалов в честь проф. Н. С. Тимашева. Нью-Йорк, 1965, 178—184 (= Унбегаун 1969, 312—313).

Унбегаун 1969 — *Unbegaun B. O.* Selected Papers on Russian and Slavonic Philology. Oxford, 1969.

Ундольский 1886 — *Ундольский В. М.* Отзыв патриарха Никона об уложении царя Алексея Михайловича // Русский архив. 1886. Кн. 2, 605—620.

Успенский 1976а — *Успенский Б. А.* К вопросу о семантических взаимоотношениях системно противопоставленных церковнославянских и русских форм в истории русского языка // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1976. Bd 22, 92—100.

Успенский 1976б — *Успенский Б. А.* Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси: (Истоки. Становление. Традиции). М., 1976, 286—292.

Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский 1987 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI—XVII вв.). München, 1987.

Устрялов, I—IV, VI — *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. Т. 1—4, 6. СПб., 1858—1859.

Филарет, I—V — Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 1—5. М., 1885—1888.

Филиппов 1914 — *Филиппов А. Н.* Учебник истории русского права. Ч. 1. 5-е изд. Юрьев, 1914.

Флаш 1890 — *Flash J.* Études critiques sur l'histoire du droit romain au Moyen Age avec textes inédits. Paris, 1890.

Храповицкий 1874 — Дневник А. В. Храповицкого 1782—1793. По подлинной его рукописи с биографическою статьею и объяснительным указателем Н. Барсукова. СПб., 1874.

Цахарие 1852 — Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum. Ecloga Leonis et Constantini, Epanagoge Basilii, Leonis et Alexandra / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1852.

Цитович 1870 — *Цитович П.* Исходные моменты в истории русского права наследования. Харьков. 1870.

Черепнин, I—II — *Черепнин Л. В.* Русские феодальные архивы XIV—XV веков. Ч. 1—2. М.; Л., 1948—1951.

Черноусов 1916 — *Черноусов Е.* К вопросу о влиянии византийского права на древнейшее русское // Византийское обозрение, издаваемое при историко-фило-

логическом факультете имп. Юрьевского университета. Юрьев, 1916. Т. 2. Вып. 2, 303—321.

Черных 1953 — *Черных П. Я.* Язык Уложения 1649 года. М., 1953.

Шахматов 1903 — *Шахматов А. А.* Исследование о Двинских грамотах XV в. Ч. 1—2. СПб., 1903. (Исследования по русскому языку. Т. 2. Вып. 3).

Шахматов 1908 — *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

Шевелов 1968 — *Shevelov G. Y.* On the Lexical Make Up of the Galician-Volhynian Chronicle: An Experiment in the Comparative Study of Vocabulary Followed by a Few Remarks on the Literary Language of Old Rus' // Studies in Slavic Linguistics and Poetics in Honor of B. O. Unbegaun / Ed. by R. Magidoff et al. New York; London, 1968.

Шмелев 1900 — *Шмелев Г. Н.* Об источниках Соборного Уложения 1649 г // Журн. мин-ва нар. просвещения. Ч. 331. 1900. Октябрь, 375—387.

Шперль 1935 — *Spörl J.* Gregor der Grosse und die Antike // Christliche Verwirklichung. Romano Guardini zum 50ten Geburtstag. Rothenfels am Main, 1935.

Щапов 1971 — *Щапов Я. Н.* Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследию на Руси в середине XI в // Византийский временник. Т. 31. М., 1971, 71—78.

Щапов 1972 — *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972.

Щапов 1974 — *Щапов Я. Н.* К истории соотношения светской и церковной юрисдикции на Руси в XII—XIV вв // Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII—XIV вв. / Под ред. Б. А. Рыбакова. М., 1974, 172—189.

Щапов 1976 — Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. / Издание подготовил Я. Н. Щапов. М., 1976.

Щапов 1977 — *Щапов Я. Н.* Прохирон в восточнославянской письменности // Византийский временник. Т. 38. М., 1977, 48—58.

Щапов 1978 — *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978.

Щепкин 1967 — *Щепкин В. Н.* Русская палеография. М., 1967.

Щербатов, I—II — *Щербатов М. М.* Сочинения / Под ред. И. П. Хрущева. Т. 1—2. СПб., 1896—1898.

Экл. — Эклога. [Греч. текст цит. по изд.: Цахарие 1852. Нумерация статей дается по греческому оригиналу. В том случае, когда нумерация церковнославянского перевода не совпадает с оригинальной, она дается в скобках.]

Юшков 1929 — *Юшков С. В.* «Правосудие митрополичье» // Летопись занятий Археографической комиссии за 1927—1928 года. Вып. 354. Л., 1929, 115—120.

Яблонскис 1960 — Статут Великого Княжества Литовского 1529 года / Под ред. К. И. Яблонскиса. Минск, 1960.

Ягич 1913 — *Jagić V.* [Рец. на кн.]: *С. П. Обнорский.* О языке Ефремовской кормчей XII века. СПб., 1912, 4°, 86 // Archiv für slavische Philologie. 1913. Bd 35, H. 3/4, 302—306.

Postscriptum

Эта статья была закончена в 1982 г. и предназначалась для сборника в честь шестидесятилетия Ю. М. Лотмана. Первый том этого Festschrift'а вышел в 1984 г., второй пролежал еще четыре года и появился только в 1988. Поскольку оба тома публиковались в Америке (первый был издан в Мичигане как Michigan Slavic Contributions, № 10, второй в Лос Анжелесе как UCLA Slavic Studies, vol. 17), а никакой электронной почты еще не было и в помине, да и неэлектронная работала весьма избирательно, никаких исправлений и дополнений в текст, отправленный за океан, я не вносил, и семь лет до своей публикации он просуществовал в первозданном виде. Таким образом, к настоящему дню этому тексту почти два десятилетия — возраст почтенный для того недолговечного продукта, которым являются, как правило, концептуальные ученые труды.

Берясь за переиздание данной статьи, я эту недолговечность чувствовал очень остро, не столько даже потому, что появились новые работы (см. библиографию: Бургманн и Кауфхольд 1992), в том числе и весьма важные в перспективе моих исследований (я имею в виду прежде всего книгу Д. Кайзера (Кайзер 1980), вышедшую в 1980 г., но во время написания статьи остававшуюся мне недоступной; в ней по-новому рассмотрен вопрос о развитии права в контексте противостояния язычества и христианства), и новые публикации анализируемых в статье текстов, в частности Земледельческого закона (Медведев 1984), Эклоги (Бургманн 1983), Уложения 1649 г. (Маньков 1987), но прежде всего потому, что я отказался от той структуралистской парадигмы, в рамках которой сформулирована моя концепция развития права в России.

В отличие от того, как это было в начале 1980-х годов, мне не кажется сейчас убедительной ни теория диглоссии в приложении к культурно-языковой ситуации средневековой Руси (равно как, впрочем, и в ее оригинальной версии, сформулированной Ч. Фергусоном,— ср. переоценку этой теории в моей работе: Живов 1996), ни представление о дуалистическом культурном архетипе как константе русского исторического развития (критику этого представления в рамках того подхода, который представляется мне более приемлемым в настоящее время, см. в моей статье «Двоеверие и особый характер русской культурной истории» в данном сборнике). Особенно бесплодными мне кажутся сейчас попытки обнаружить однозначный структурный изомор-

физм феноменов историко-культурной и языковой динамики, заменив этим изоморфизмом те стратегии согласования противопоставленных и вступающих в противоречие историко-культурных и языковых категорий, которые определяют многообразие поведенческих (культурных и языковых) практик в средневековой Руси, отразившихся в дошедших до нас текстах.

Люди в средневековой Руси (как, впрочем, и в России Нового времени) были обеспокоены не тем, как утвердить и воплотить в своей жизни бинарные оппозиции, а тем, как проложить свой путь в пространстве, координаты которого были заданы их различными верованиями (христианского и языческого происхождения), социальными навыками, представлениями о власти и справедливости, языковым опытом (опытом освоения книжных и некнижных текстов разного типа и опытом реализации собственных коммуникативных задач с помощью сформированных на этой основе вербальных навыков). Говоря словами поэта, «сомненный их шатался путь», и свидетельства этих шатаний мы обнаруживаем в многообразных смешанных религиозных, политических, бытовых и языковых практиках, с разной степенью успеха согласующих разнородные принципы.

Из сказанного ясно, что сейчас я написал бы эту работу совсем иным образом, чем два десятилетия назад. Мне кажется, что в принципе я даже знаю, как это сделать, т. е. как отделить историко-культурную пшеницу от семиотических плевел. В этом случае, однако, получилась бы совсем другая статья, которая потребовала бы нового исследования, учитывающего, в частности, те новые данные, которые стали доступны за последние двадцать лет. Ничего кардинально нового, тем не менее, эти данные не приносят, а перестройка однажды уже построенного здания, пусть даже построенного криво, представляется мне на редкость непродуктивным занятием. Еже писах, писах. Поэтому, переиздавая статью, я ограничился чисто редакторскими изменениями.

Как, вероятно, знает заинтересованный читатель, для московских семиотических трудов был характерен не только определенный понятийный аппарат, но и определенный способ изложения, когда существенная часть наблюдений, в том числе и достаточно важных для концептуальной стороны работы, помещалась в многочисленных примечаниях, делавших невозможным линейное восприятие текста. Видимо, за этим изничтожением естественного (линейного) процесса чтения стояло желание противопоставить новую семиотическую науку то-

му стилю советских гуманитарных трудов, в которых слова прицеплялись к словам, создавая нерасчлененный нарратив, продуцировавший видимость смысла. Не останавливаясь на том, насколько такое многоуровневое изложение было оправдано в свое время, скажу откровенно, что сейчас оно кажется мне ненужным издевательством над читателем. Моя статья об истории русского права была написана именно таким образом, объем примечаний существенно превышал объем основного текста. Редактируя эту статью, я постарался избавиться от этого способа изложения, хотя, к сожалению, лишь с частичным успехом.

Что же касается семиотических плевел, их выпалывание я оставляю на долю благожелательного читателя. Впрочем, я знаю, что эта задача может быть достаточно сложной. Я с досадой обратил на это внимание, прочтя подробный разбор моей работы, сделанный моим немецким коллегой Людвигом Бургманном (Бургманн 1992), который был фраппирован вторжением структурализма в сложившийся дискурс историко-юридической науки и отверг модель диглоссии в силу ее «statisch-deskriptive Charakter», полагая, что она не дает возможности «die Ursachen kulturellen Wandels zu erklären» (Там же, 122). Я тоже не думаю сейчас, что модель диглоссии (как и другие социолингвистические модели) позволяет объяснить особенности развития русского правосознания, однако еще в меньшей степени позволяет это сделать традиционная история права, которая даже не ставит перед собою подобной задачи.

Между тем я полагаю, что в статье содержится определенный, хотя, конечно, отнюдь не исчерпывающий ответ на вопрос о том, почему развитие права в России столь разительно отличается от западноевропейского, почему в России складывается чуждое в целом для Запада отношение к юридической регламентации и судебным процедурам. И лежит он не в области динамики собственно юридических норм, которой занимается история права, а в области общих параметров культурного развития, прежде всего в характере русской рецепции христианской культуры (отразившейся, в частности, и в истории книжного языка). Эти параметры в статье обозначены, и ниже я попытаюсь суммировать те сформулированные в статье принципиальные тезисы, от которых я не собираюсь отказываться, расставшись с дуальными и диглоссийными моделями и вездесущием бинарных оппозиций.

Что именно составляет специфику русского историко-юридического развития, достаточно очевидно. В то время как западная средневе-

ковая культура непредставима без многообразных юридических институций (юридических корпораций, изучения права в университетах, взаимодействия юридической науки и правоприменительной практики), которые, разрастаясь и модифицируясь, переходят в государственные институции Нового времени, ничего подобного в русской средневековой культуре не происходит. Не появляются эти институции и в раннее Новое время, так что русский абсолютизм, ориентируясь на западные модели, лишен того легалистского основания, без которого немыслим абсолютизм западный. Как замечает Р. Вортман, «the contrast with the Prussian model, whose military and absolutist features Russian monarchs tried to adopt, is most striking, Jurists were the first academically trained officials to serve in the new Prussian administrative state in the eighteenth century 〈...〉 By 1775, every candidate for judicial position had to pass examinations given by the university and the State Examination Board. Russia would not even begin to approach such rigorous standards until the end of the nineteenth century» (Вортман 1976, 3—4). Вообще, юридические институции, аналогичные западным, появляются в России только в XIX в., а все более ранние попытки придать русской административной системе черты легальности не находят отклика даже в образованном обществе (ср. хороший обзор этих попыток в недавней книге С. Диксона — Диксон 1999, 141—147). Никакого органического развития юридического самосознания не происходит, так что для подавляющего большинства населения правовые процедуры остаются атрибутом государственного насилия и вызывают лишь реакцию отчуждения. Не буду останавливаться на том, насколько эти черты культурного сознания, оказавшегося весьма устойчивым, определили характер новейшей русской истории — вплоть до сегодняшнего дня.

Отнести эту кардинальную особенность русской истории на счет российской «отсталости» или, что, по существу, то же самое, на убывание европейского градиента (ср.: Малия 1999) — это значит ничего не объяснить. У восточных славян были в распоряжении те же составляющие, из которых образовалось западное легалистское сознание: построенное на рациональных принципах римское право (пусть и в поздних византийских переработках — это в столь общей перспективе маловажная частность) и достаточно разработанное право обычное. Почему эти два ингредиента не вступили в то взаимодействие, которое дало разные варианты западного юридического порядка? И здесь, конечно, возможен простой ответ: этого не случилось потому, что для такого развития не было социальных условий. Я имею в виду отсутст-

вие сословной организации феодального общества, в котором сословия определяются правами и привилегиями их членов, т. е. их легальным статусом. При отсутствии такой организации неоткуда взяться и городскому (бюргерскому) обществу, в отстаивании своих прав опирающемуся на легальные процедуры и в силу этого заинтересованному в их институализации и совершенствовании. Этим и создается культурный престиж права, традиция его ученой разработки, корпоративные институты юристов и т. д. Развитие легального дискурса в Новое время (в частности, а рамках абсолютистской монархии) происходит на этой хорошо обработанной почве. В России такой почвы не было, а потому и не было соответствующего развития.

Эта каузальная цепочка (как и многие другие опыты объяснения в истории) кажется основательной лишь до тех пор, пока не возникает вопрос о первичности курицы или яйца. Ведь можно поставить и вопрос о том, почему у восточных славян не возникает сословий с легально формулируемыми правами и социальных структур средневекового западноевропейского города. Почему новгородское вече — несмотря на все богатство торгово-экономической жизни древнего Новгорода — не превращается в аналог парижского парламента, в котором доминировала бы юридическая профессия? Не происходит ли это от того, что у восточных славян нет слов, в которых они могли бы помыслить подобные институции? Иначе говоря, не были ли те легальные категории, которые были усвоены выходящим из варварства западноевропейским обществом вместе с другими составляющими римского наследия, основой, на которой возникли средневековые социальные институции. С чего начался процесс — с категорий культуры или с социальной дифференциации? Не отдаваясь в плен каузальности, на эти вопросы можно не отвечать, держа в уме, однако, что дискурсивное и социальное пространства, не детерминируя друг друга, находятся тем не менее в диалогических отношениях.

На пространстве Западной империи варварские пришельцы, хотя и были непрошенными гостями, однако же со временем стали сонаследниками римской цивилизации, пусть несмысшлеными, дурно воспитанными и к тому же приверженными новой системе христианских ценностей. Средневековая Русь никогда сонаследницей имперской цивилизации не стала. У Византии не было никакого желания с кем-либо этим наследием делиться, да и Киевская Русь особого интереса к апроприации имперских (античных) богатств не проявляла (см. подробнее в статье о рецепции византийской культуры в настоящем сбор-

нике). Поэтому Киевская Русь римской прививки не получает, легального дискурса не вырабатывает и соответствующих социальных институций не развивает. Не делает этого, естественно, и наследующая ей Русь Московская, еще более отдалившаяся от чужого римского прошлого.

Таковы общие соображения. Они, однако, лишь с еще большей остротой ставят проблему того, что делали у восточных славян памятники византийского права, описывавшие ту самую юридическую систему, из которой выросло легалистское западное общество. Самый простой ответ и, конечно же неверный, состоит в том, что они не делали ничего и именно поэтому не принесли никакого результата. Ответ более сложный основывается на том факте, что эти тексты функционировали принципиально иным образом, чем тексты римского права на средневековом Западе. Прежде всего они не смешивались и не взаимодействовали с традицией автохтонного права. Яркое свидетельство этого — та противопоставленность систем юридической терминологии, анализу которой посвящены § 1—2 настоящей статьи; этот аргумент сохраняет полную силу: юридические системы, в который одни и те же слова имеют разное значение, не могут находиться в одновременном употреблении. Те случаи влияния юридического языка византийско-церковнославянского права, которые обнаруживаются в памятниках восточнославянского права, обусловлены не взаимодействием двух юридических систем, а тем, что автохтонное право не становится сознательно культивируемой и охраняемой традицией и в силу этого оказывается изменчивым и открытым для разного рода влияний (об этом идет речь в § 1—3).

Возможность такого «неслиянного» существования византийско-церковнославянского права определяется тем, что оно не находит себе прямого практического применения (что отличает его от римского права в средневековой Западной Европе, которое применяется хотя и не повсеместно и не в полном объеме, однако вполне реально). Наиболее отчетливо на это указывают опять же филологические свидетельства; они говорят о непонятности соответствующих текстов, исключающей их применимость. Текстологическая история этих текстов тождественна по типу истории других специфически книжных текстов, не употреблявшихся ни в богослужении, ни в какой-либо практической деятельности. Ничего похожего на западноевропейскую адаптацию текстов римского права в различного рода сокращениях, переработках, комментированных извлечениях в восточнославянских руко-

писях не обнаруживается. Поэтому, как мне представляется, многократно повторяемый в работах по истории русского права тезис, согласно которому византийское право тем или иным способом применялось (т. е. использовалось в судебной практике по крайней мере как дополнительный источник юридической нормы), ни на чем не основан.

Правда, Л. Бургманн упрекает меня в том, что я пренебрегаю важными свидетельствами рукописной традиции. Он пишет: «Jedenfalls weisen die Textsammlungen eine Reihe von Phänomenen auf, die von Živov geleugnet, unterschätzt oder übersehen werden und die sein binäres System empfindlich zu stören vermögen. So hat es durchaus einige thematisch — und damit doch wohl auch „praktisch" — orientierte Exzerptssammlungen gegeben, und zwar auch solche, bei denen fast zweifelsfrei feststeht, daß sie erst in der Rus' hergestellt worden sind» (Бургманн 1992, 119). Скудость примеров, которые в состоянии привести немецкий коллега, красноречиво говорит о надуманности этого возражения. Он ссылается на один сборник выдержек «О послусѣхъ и о числѣ ихъ», описанный Л. Миловым (Милов 1984; эта работа была опубликована, когда моя статья уже находилась в печати), и на пространную и смешанную редакции Закона судного людем. Ясно, что ни о какой адаптации византийского права («wenn auch noch so bescheidene») речь здесь не идет (о Законе судном людем см. примеч. 3). Мы имеем здесь дело с единичными случаями упражнений книжников, которым невозможно приписать какое-либо практическое значение (это отнюдь не исключительный в русской средневековой письменности случай компилирования, цели и принципы которого остаются неясными). Ничего похожего на ту кропотливую переработку и комментирование римских юридических памятников, которую мы находим в западных источниках и которая действительно свидетельствует об адаптации римского права (при кодификации и в правоприменительной практике), здесь нет. Об адаптации здесь можно говорить только в том (историко-литературном) смысле, в котором пишут об адаптации трактата Хировоска о тропах, известного восточным славянам в составе Изборника 1073 г. и изредка переписывавшегося. Называть адаптацией два совершенно разных процесса и делать отсюда далеко идущие выводы — значит попадать в плен к собственной эквивокации. Выбирая между такой теоретической беспомощностью и семиотическим схематизмом, я, пожалуй, предпочту последний, он все же более плодотворен.

Функции византийско-церковнославянских юридических памятников относятся к другой сфере, к сфере идеологии; эти памятники вос-

принимаются как часть христианской культуры и получают религиозную, а не практическую значимость. Этот тезис, который я обосновываю в § 1—4, не зависит непосредственно от дуалистической концепции русского культурного процесса, хотя, конечно, и соотнесен с тем фактом, что средневековая Русь не обладала никакой автономной светской культурной традицией. Во всяком случае, это положение я готов отстаивать и сейчас.

Здесь возникает один частный вопрос: когда именно возникла рассматриваемая ситуация с противопоставлением действующего автохтонного и недействующего церковнославянско-византийского права. В статье этот вопрос связывается со становлением диглоссии и утверждается, что «специфическая русская юридическая ситуация складывается, видимо, сразу же после крещения Руси»; отказываясь от концепции диглоссии, я, понятно, отказываюсь и от данной увязки, так что проблема хронологического приурочивания становится второстепенной. Поэтому сейчас я бы от столь однозначной датировки предпочел воздержаться. Полемизируя со мною, Л. Бургманн утверждает, что «mit der Taufe der Rus' entstand also zunächst allenfalls ein virtueller Rechtsdualismus» (Бургманн 1992, 115); правовой дуализм был виртуальным, поскольку византийские светские юридические памятники в славянском переводе дошли до Руси только в XIII в. в составе Сербской кормчей. Для Прохирона это, видимо, несомненно, для Эклоги — может рассматриваться в качестве одной из гипотез.

Неясно, однако, сколько именно нужно византийского юридического материала в славянском переводе, чтобы сформировалась та терминологическая дихотомия, которая задает противопоставление систем. Какое-то количество юридических понятий и терминов содержалось и в Законе судном людем, и в тех канонических текстах, которые вошли в более раннюю редакцию Кормчей, так что определенные ингредиенты складывающейся дихотомии присутствовали и в более раннее время. Существенно, что в тот период, когда развивается бюрократизация административной деятельности и написанный юридический документ приобретает присущие ему правовые функции (С. Франклин датирует этот процесс XIII в. — см. Франклин 1985; учитывая раскопанные в последнее время берестяные грамоты, датировку, возможно, нужно сдвинуть на полвека назад), получает развитие и интересующая нас дихотомия: становление восточнославянской юридической письменности как отдельной сферы деятельности (позволяющей говорить об эпохе письменного документа со всеми присущими ей социальными

и риторическими импликациями) обходит стороной византийские источники не потому, что они недоступны, а потому, что они не нужны.

В Повести временных лет под 996 г. рассказывается о том, как св. Владимир вернулся к «устроению отьню и дѣдьню», т. е. к автохтонному праву, отказавшись следовать византийской правовой традиции. Этот рассказ носит легендарный характер и, как я и отмечал в своей статье, может рассматриваться как обработка какого-то предания, сделанная летописцем в конце XI в. С. Франклин и Д. Шепард полагают, что эта история была «придумана позднее [т. е. позднее 996 г.], в оправдание широкого применения штрафов на рубеже XI—XII вв.» (Франклин и Шепард 2000, 321). Мнение о позднем характере этого рассказа является вообще общепринятым (некоторые исследователи, впрочем, с ним не согласны, см. ниже), хотя мотивы его включения в летопись могут реконструироваться по-разному. Так, признавая вместе с Франклиным и Шепардом тенденциозность летописца (общепринят и этот взгляд на летописание), я не могу, однако же, представить себе, чтобы благочестивый автор выдумывал из головы исторические анекдоты для оправдания конкретной административной практики.

Представляется более вероятным, что летописец не выдумывал, а представлял в «правильном», с его точки зрения, виде доступные ему сведения (понятно, что у разных летописцев могла быть разная правильность, ср. разную трактовку Кия в Начальном летописном своде и Повести временных лет). Какими именно сведениями располагал летописец о древнейшем периоде и как они могли дойти до него, остается непонятным, и здесь — ввиду полного отсутствия данных — благоразумнее воздержаться от каких-либо гипотез. Поскольку некоторые из сообщений, относящихся к X в., подтверждаются из независимых источников, можно полагать, что какая-то информация (разной степени достоверности) у летописеца все же была, и это относится, в частности, к статье 996 г.

Что именно сделал Владимир и почему рассказ об этом помещен под 996 г., остается только гадать. Очевидно, что выбор между византийским и автохтонным правом — это такой же мифологический выбор, как выбор веры (в соответствующих двух рассказах есть даже формальные аналогии: Владимир выслушивает аргументы в пользу разных вариантов, а затем выносит свое решение). В обоих случаях у этого выбора есть реальный коррелят: Владимир ввел христианство и оставил в действии автохтонное право. Летописец и занят тем, что

объясняет (с помощью мифологического повествования), как эта реальность возникла, и это означает, что он эту реальность осознает, причем осознает именно как осуществившийся вариант развития, который когда-то существовал наряду с другими вариантами. Отсюда следует — что бы ни происходило сразу после крещения Руси (о том, что нет оснований относить к этому времени становление юридического дуализма, я уже сказал выше) — на рубеже XI—XII веков следование традиции автохтонного права воспринималось уже как осуществленный выбор, как отказ от византийской системы в пользу обычая отцов и дедов, и такое восприятие, как кажется, свидетельствует, хотя и косвенным образом, о реализовавшейся оппозиции двух юридических систем, хотя, конечно, не дает никакой информации о том, в каком именно виде была известна летописцу византийская традиция. Стоит отметить, что для конца XI в. существование в корпусе циркулировавшей в Киеве переводной литературы каких-то византийских юридических текстов (возможно даже и Эклоги или выдержек из нее) не представляется столь невероятным, как для рубежа X—XI в.

В этой связи нельзя обойти молчанием фантастическую гипотезу, высказанную Л. В. Миловым в ряде его недавних статей. Л. В. Милов еще много лет назад утверждал, что перевод Эклоги был сделан у восточных славян и даже именовал язык этого перевода «древнерусским» (см. Милов 1976). Доказательство восточнославянского происхождения отдельных переводов с греческого представляет собой вообще весьма сложную филологическую задачу (см. Молдован 1994), и дилетантские аргументы Милова явно недостаточны для ее решения. Он указывает на горстку слов, которые, по его мнению, являются специфической приметой «древнерусского» языка, и в этих указаниях, как несложно предвидеть, ошибается (в частности, одной из приводимых им лексем оказывается *задница* в значении 'наследство', не встречающаяся, как он необоснованно думает, в южнославянских памятниках, см. противоречащие этому мнению примеры: Молдован 2000, 73). Переводческая деятельность у восточных славян в XI—XIV вв. (XIV в датируется наиболее ранний список Эклоги в славянском переводе в составе МП) носила довольно ограниченный характер, основная масса переводов с греческого пришла на Русь от южных славян, так что, не имея ясных доказательств противного, мы обычно предполагаем южнославянское происхождение переводных текстов. Хотя однозначными аргументами я сейчас не располагаю, я бы — по умолчанию — считал такое происхождение наиболее вероятным и для Эклоги.

Малые заблуждения рождают большие. В последних своих работах Л. В. Милов говорит уже не только о том, что перевод Эклоги был сделан у восточных славян, но и о том, что сделан он был при св. Владимире (Милов 1996; Милов 2000). Для историка восточнославянской книжности такая датировка выглядит абсурдно даже вне зависимости от того, о каком тексте идет речь. Первые скромные следы переводческой деятельности в Киеве обнаруживаются только в самом конце XI в., когда в 1080—1089 гг. появляются Канонические ответы митрополита Иоанна II, для которых мы располагаем как славянским, так и частично греческим текстом (РИБ, VI, стб. 1—20, прилож., стб. 323—346) и с большой уверенностью можем думать, что текст киевского митрополита был переведен в его кафедральном городе.

Относительно первых десятилетий после крещения Руси мы можем думать лишь о становлении самой письменной традиции, о периоде ученичества, когда воспроизводились тексты инославянского происхождения (первые следы этой деятельности — это новгородские церы рубежа X—XI вв., которые были обнаружены при раскопках 2000 г.). Предполагать, что в этот период, когда руки восточных славян только еще привыкали к перу или стилосу, появились книжники, способные перевести на славянский достаточно непростой греческий текст, не согласно ни с каким вероятием. Филологические аргументы Милова, полагающего, что «о глубокой древности этого перевода свидетельствует наличие в тексте архаичных, редко встречающихся слов и речевых оборотов» (1996, 202) и что поэтому он «мог быть совершен не позднее XI века» (Там же), полностью несостоятельны. Автор, видимо, не подозревает, что у нас просто нет данных, которые позволяли бы стратифицировать архаизмы как относящиеся к XI, XII или XIII в., иначе говоря, практически ни про какое слово мы не можем сказать, что оно вышло из употребления ранее XIV в. (а то, что славянская Эклога была в распоряжении восточных славян в XIV в., доказывать не нужно, так как для этого времени у нас есть свидетельство рукописи).

Ранняя датировка нужна Л. В. Милову для того, чтобы не смущаясь заявить, что рассказ летописи под 996 г. заслуживает полного доверия и что речь в нем действительно идет о проведенной Владимиром «важнейшей реформе в области судебных наказаний» (Там же, 203). По мнению Милова, «юридической основой этой весьма кардинальной реформы стал византийский свод законов Эклога. Для этой цели и был предпринят, вероятнее всего, в Киеве, перевод его на древнерусский язык» (Там же, 203, ср. еще 209). Хотя датировку 996 г. Милов

считает условной, остальные детали рассказа кажутся ему отражающими реальность — даже такая несообразность, как множество епископов, пришедших к Владимиру (понятно, что Милов ссылается здесь на митрополита Макария, известного не слишком высокими стандартами исторической критики; ср. трезвую оценку: Франклин и Шепард 2000, 330—331).

Связав гипотетический перевод Эклоги с не менее гипотетической реформой Владимира, Милов идет дальше и предполагает, что «древнерусский юрист» (Милов 1996, 206) реаранжировал статьи XVII титула Эклоги, посвященного уголовным наказаниям, приспособив их к задачам киевского судопроизводства. Откуда в окружении Владимира взялся юрист, Милов не объясняет, но делает отсюда вывод, что Эклога не попадает на Русь «в составе какой-либо из Кормчих книг», а появляется «в ходе готовящейся Владимиром реформы системы судебных наказаний как части целой серии мероприятий, связанных с принятием христианства» (Там же, 209); при этом странным образом оказывается обойден вниманием тот факт, что у славянского расположения статей имеются достаточно близкие аналоги в греческих редакциях Эклоги, исследованных Л. Бургманном (см.: Бургманн 1983, 112—115).

Реформа Владимира продолжалась, по мнению Милова, пять или десять лет и затем потерпела крах по тем самым фискальным причинам, о которых рассказывает летописец. Милов полагает, однако, что она оставила след в кодификации автохтонного права. Русская Правда в древнейшей редакции была создана, согласно данной концепции, сразу после провала реформы, который и был стимулом для этой кодификации, причем «тематика установлений Эклоги была в существенной мере использована древнерусскими юристами при создании Древнейшей Правды. Отвергнутый византийский свод послужил основой для разработки местными юристами своих законов с применением уже местных, традиционных наказаний» (Милов 1996, 215).

Приводимые Миловым доказательства этого тезиса не выдерживают никакой критики, поскольку состоят в весьма относительном сходстве порядка рассмотрения отдельных случаев убийства и нанесения телесных повреждений в двух памятниках (в нескольких фрагментах Русской Правды в сопоставлении с XVII титулом Эклоги — Там же, 214—216). В обоих случаях порядок рассмотрения определяется довольно простой логикой, так что сходство оказывается здесь типологическим, никак не требующим гипотезы о зависимости двух текстов (в конце концов, похожую выборку можно сделать и из статей второй

книги Саксонского зерцала, на которое Эклога уж точно не повлияла). Сходство выглядит совсем призрачным, если учесть, что в Русской Правде мы имеем дело с казуистическим способом изложения, а в Эклоге — с обобщающим.

Столь же фантомна и связь, которую в другой статье Милов устанавливает между Эклогой и Уставом Владимира (Милов 2000). И здесь нехитрые аргументы автора состоят в том, что в Уставе перечисляются (в качестве отданных в юрисдикцию церковного суда) те самые преступления, которые трактуются в Эклоге (преимущественно все в том же XVII титуле). Речь идет о преступлениях против нравственности, семейном праве, колдовстве (преступлениях против веры) и делах о наследстве. То, что все эти казусы рассматриваются в Эклоге, не нуждается в объяснении: они составляют естественное содержание юридического кодекса. То, что эти казусы упоминаются в Уставе, также не заслуживает удивления: преступления против веры и нравственности и семейные отношения — это сама собой разумеющаяся компетенция церковного суда. Поэтому нет никаких оснований для предположения, что «вводимый церковный Устав по линии санкции по разбираемым им делам 〈...〉 опирался на Эклогу» (Там же, 245).

Я столь подробно остановился на неосновательных гипотезах Л. В. Милова, поскольку они основаны на представлении о византийско-церковнославянском праве как непосредственно включенном в юридическую жизнь восточнославянского средневековья — либо в виде юридической нормы прямого действия, либо в качестве основы для кодификации автохтонного права. Фантазии такого рода — это крайний результат нежелания признать, что никакого реального действования византийско-церковнославянскому праву приписано быть не может, так же как и возникающего отсюда стремления найти ему место в истории действующего права. Когда бы ни возник рассматриваемый в статье юридический дуализм — в XI, XII или XIII в. (в зависимости от датировки появления у восточных славян переводных текстов византийского права),— византийскому права была в нем отведена исключительно идеологическая функция. Именно это остается основным тезисом первой части статьи.

Что касается второй части, то она вряд ли нуждается в подробных комментариях. Я продолжаю думать, что Уложение было поворотным моментом в истории русской юридической системы, во многом предвосхитившим позднейшее развитие. Правовые инновации в юридических памятниках царствования Алексея Михайловича действительно

переплетаются с инновациями лингвистическими: переводами с церковнославянского в Уложении и параллельными русскими и церковнославянскими текстами в Новоуказных статьях; в этих текстах намечается разрыв с традициями русской средневековой письменности, хотя и нет необходимости трактовать этот разрыв как разрушение диглоссии. Заметки о развитии права после Уложения 1649 г. явным образом фрагментарны и призваны проиллюстрировать лишь один момент: юридическое сознание, сформировавшееся в средние века, не прошло бесследно для статуса права в императорский период. Оно нашло отражение в восприятии права в разных сегментах общества: в восприятии его как идеологического инструмента у социальной элиты и в отчуждении от него в низших социальных стратах. Резюмированные в этом Postcriptum'е положения статьи могут обсуждаться, очевидным образом, вне всякой структуралистской парадигмы.

Дополнительная литература

Бургманн 1983 — Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V. / Hrsg. von L. Burgmann. Frankfurt am Main, 1983. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Bd 10).

Бургманн 1992 — *Burgmann L.* Zwei Sprachen — zwei Rechte. Zu einem Versuch einer linguo-semiotischen Beschreibung der Geschichte des russischen Rechts // Rechtshistorisches Journal. 1992. 11, 103—122.

Бургманн и Кауфхольд 1992 — Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts im alten Rußland sowie zur Geschichte des armenischen und georgischen Rechts / Unter Mitwirkung von A. Bozojan, I. Čičurov, S. Goginava, K. Maksimovič und J. Ščapov zusammengestellt von L. Burgmann und H. Kaufhold. Frankfurt am Main, 1992. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Bd 18).

Диксон 1999 — *Dixon S.* The Modernisation of Russia 1676—1825. Cambridge, 1999.

Живов 1996 — *Живов В. М.* Язык и культура в России XVIII века. М., 1996.

Малия 1999 — *Malia M.* Russia under Western Eyes: from the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum. Cambridge (Mass.); London, 1999.

Маньков 1987 — Соборное уложение 1649 года. Текст, комментарии / Руководитель авторского коллектива А. Г. Маньков. Л., 1987.

Медведев 1984 — Византийский земледельческий закон / Текст, исследование, комментарий подготовили Е. Э. Липшиц, И. П. Медведев, Е. К. Пиотровская; Под ред. И. П. Медведева. Л., 1984.

Милов 1984 — *Милов Л. В.* Древнерусский перевод Эклоги в кодификационной обработке конца XIII в // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1984. № 3, 56—65.

Милов 1996 — *Милов Л. В.* Легенда или реальность? (О неизвестной реформе Владимира и Правде Ярослава) // Древнее право = Jus Antiqum. 1996. № 1, 201—218.

Милов 2000 — *Милов Л. В.* К вопросу об истории церковного устава Владимира // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000, 244—246.

Молдован 1994 — *Молдован А. М.* Критерии локализации древнерусских переводов // Славяноведение. 1994. № 2, 69—80.

Молдован 2000 — *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.

Франклин 1985 — *Franklin S.* Literacy and Documentation in Early Medieval Russia // Speculum. 1985. 40, 1—38.

Франклин и Шепард 2000 — *Франклин С., Шепард Д.* Начало Руси 750—1200: Пер. с англ. СПб., 2000.

Двоеверие
и особый характер русской культурной истории

1. Зависимость характера наблюдений от позиции наблюдателя, постулированная теорией относительности, не в меньшей степени приложима и к сфере гуманитарных явлений. Двоеверие, т. е. сохранение языческих верований и обрядов наряду с христианскими, часто рассматривается как особенность русской народной культуры, создающая принципиальное различие между русской и западноевропейской культурной ситуацией. В какой степени это представление обусловлено позицией наблюдателя?

Традиция такого взгляда на русскую культуру восходит еще к XVIII в., к тем наблюдениям над русской народной жизнью, которые делали вполне оторвавшиеся от нее и европеизировавшиеся историки и литераторы. Их этнографические наблюдения — сколь бы поверхностными они ни были — побуждали их к определенной интерпретации исторических источников, относившихся к существенно более раннему времени (тех, в которых осуждались двоеверцы), и создавали убеждение, что, в отличие от «просвещенной Европы», на Руси с древнейших времен христианство и язычество сосуществовали друг с другом, раздел сфер влияния между ними является своего рода культурной константой и препятствует формированию полноценной «европейской» культуры. Понятно, что этнографическое описание любого крупного социума (в частности, любого из европейских народов) обнаружит определенные несходства в том синтезе языческого прошлого и христианского просвещения, который свойствен любой европейской культуре и разновидности которого являются важным компонентом в специфике каждой из них. Это очевидно a priori и вполне приложимо к России. Речь, однако, идет не об этой частной специфике, а о ее отношении к фундаментальной культурологической оппозиции России и Запада. Вопрос в том, конституируют ли отдельные несходства особый тип веры и особый тип религиозного поведения, не находящего аналога на Западе.

Рассматриваемый комплекс культурологических представлений удерживается в течение всего XIX в. (не будучи практически затронут славянофильством, которое приписывало славянам своего рода органическое христианство) и входит — лишь с несколько модифицированными словесными формулировками — в современную науку. Чтобы не быть голословным, приведу хотя бы утверждение В. Г. Пуцко, полагающего, что с принятием христианства «в целом духовная жизнь русского общества оказалась расколотой с двумя параллельно существовавшими уровнями культурного развития» (Пуцко 1987, 303).

Данный подход обретает законченные очертания в концепции Б. А. Успенского (Успенский 1979; Успенский 1985). По его мысли, двоеверие как религиозно-культурная ситуация существует параллельно с диглоссией как ситуацией языковой. Тем самым утверждается, что имеется однозначное функциональное дополнительное распределение христианского и языческого поведения, подобное распределению сфер употребления церковнославянского и русского языков. Подразумевается, что в одних ситуациях должно иметь место чистое (христианское), а в других — нечистое (языческое) поведение, причем эта модель общепонятна и общезначима. В соответствии с двумя типами поведения выделяется чистое (церковь, красный угол) и нечистое (баня, овин, кузница, распутье) пространство, чистое (Пасха, Рождество) и нечистое (святки, ночь на Ивана Купалу) время, равно как и противопоставленные наборы акциональных единиц. Хорошей иллюстрацией таких противопоставленных наборов могут служить, например, исторические песни о Гришке Отрепьеве, в которых Гришка противополагается благочестивым православным и его поведение снабжается атрибутами нечистоты (баня, колдовство и т. д.) (см.: Миллер 1915, 586—588).

Существование двух противопоставленных типов поведения может рассматриваться как данность, однако реконструкция на этой основе особой дуалистической религиозно-культурной модели требует в плане методологии значительно более четкой аргументации. Говорить о христианско-языческом дуализме как синхронном принципе устройства социального поведения можно лишь в том случае, если имеет место осознанная оппозиция двух ценностных полюсов и вместе с тем отсутствует переходная зона совмещения христианского и языческого поведения. Противопоставленность полюсов очевидна, в традиционном микросоциуме она реализуется в сосуществовании попа и ворожеи как двух центров духовного быта русской деревни. С отсутствием переходной зоны дело, однако, обстоит существенно сложнее.

2. Для анализа в этом плане религиозно-культурной ситуации сегодняшнего дня принципиальное значение имеют полевые этнографические исследования Н. И. Толстого и руководимой им группы. Поскольку в цели этих исследований входит не только извлечение отдельных архаических элементов из разнообразного материала наблюдаемой у восточных славян духовной культуры, но описание всей совокупности обрядовых элементов в их фактическом функционировании, результатом оказывается достаточно сложная реальная картина, в которой широко представлено и вторичное осмысление обрядовых элементов, и складывание их в новые ритуальные «тексты». Эти исследования однозначно указывают на существование переходной зоны, в которой отдельные элементы принципиально не могут быть отнесены к одному какому-либо полюсу — христианскому или языческому (антихристианскому).

Достаточно показательны в этом плане обряды вызывания дождя. Полюса обозначены здесь вполне отчетливо. С одной стороны, служатся молебны и освящаются источники, с другой — произносятся заговоры и вдовы, впрягшись в плуг, опахивают деревню, что является магическим действием языческого происхождения, отражающим представления о связи земных и небесных вод, обезвреживаются заложные покойники. Точно так же могут распахиваться высохшие русла рек и ручьев. Для последнего обряда известны случаи, когда женщины, вспахивавшие русло, пели при этом духовные стихи; подобные случаи безусловно относятся к промежуточной зоне, поскольку в норму христианского поведения такие действия безусловно не входят. Аналогичным образом, вместо обливания водой женщины, связанного с идеей плодородия земли, обливать водой могут попа, и в этом случае, несомненно, обряд не осознается как противохристианский (см.: Толстая и Толстой 1978а; Толстая и Толстой 1978б). Подобная переходность свойственна не только обрядам, но и пониманию отдельных символических предметов, например сети, когда христианская символика собирания духовных плодов (уловления ищущих веры) накладывается на функционирование сети в свадебном обряде (исходно сеть выступает в качестве оберега в силу магической функции узлов) (см.: Толстой 1988).

Такого рода примеры хорошо известны и обоснованно трактуются как (частичная) десемантизация, т. е. утрата тем или иным элементом синхронной связи с системой антиповедения. Вспахивание русла когда-то входило в обрядовую систему «нечистого» поведения, но затем

выпало из нее, перестало однозначно с ней соотноситься. Не сделавшись, однако, органической частью христианской практики и сохраняя возможность реализации в «нечистом» контексте (например, с произнесением заговоров), подобные элементы как раз и образуют промежуточную зону, соединяющую два полюса. О полной десемантизации (и об отсутствии смешения) мы оказываемся вправе говорить лишь в том случае, когда тот или иной элемент полностью ассимилируется системой христианского поведения (ср., например, поминки в современном христианском обиходе).

Возникает вопрос, в какой мере подобные современные наблюдения находят аналогию в древней Руси, не суть ли они феномены новейшего распада традиционной духовной культуры. Ответ требует не столько поиска сходных фактов (хотя они и обнаруживаются), сколько методологической последовательности. Для историка, занимающегося реконструкцией славянского язычества, важны прежде всего различные его реликты. Для нас же, когда ставится вопрос о характере сосуществования христианства и язычества, принципиальное значение имеют разнородные пути рецепции языческого наследия культурой принявшего христианство народа. Здесь следует четко различать синхронный и диахронический аспекты.

Синхронно в любой христианской культуре языческое наследие фрагментировано, и каждый из фрагментов может быть определен как языческий лишь генетически, в диахронической перспективе. Один из фрагментов становится ядром системы антиповедения (нечестивой магии и т. п.); это ядро не есть реликт в чистом виде, оно переживает изменения и трансформации. Другие фрагменты подвергаются десемантизации. Десемантизация может быть результатом одного из двух процессов: сознательной (миссионерской) ассимиляции элементов языческих обычаев и представлений в локальную систему христианских верований (ср. перенос языческих патрональных отношений на христианских святых) и постепенной утраты этими элементами прямой связи с системой антиповедения, их растворения в христианизированном быте. В последнем случае десемантизация есть результат смешения, и поэтому те десемантизированные элементы, которые не могут быть соотнесены с сознательной ассимиляцией, выступают как свидетельства смешения, причем, как правило, чем полнее десемантизация, тем более архаическому слою может быть приписано смешение. В силу этого полностью десемантизированные элементы языческого происхождения в современном христианском обиходе могут тракто-

ваться как следствия смешения, начавшегося за много столетий до момента наблюдения.

3. Подчеркивая несходство культурной ситуации русского средневековья и средневековья западноевропейского, исследователи указывают, что на Руси все действия, относившиеся к системе антиповедения, были религиозно значимыми и требовали покаяния (ср.: Лотман и Успенский 1977а, 12). Например, ряженые, участвовавшие в святочных играх, приносили покаяние на Богоявление и смывали грех кощунственной игры в крещенской проруби; для Западной же Европы карнавал покаяния не требовал и как антиповедение не воспринимался. Такая трактовка содержит элемент психологизма и навязывает социальным действиям то интенциональное содержание, которого они могли не иметь. Действительно, когда мы читаем описание святок в Отрадном в «Войне и мире» Л. Н. Толстого, мы не можем не заметить, что автор нигде не приписывает своим героям той религиозной чувствительности, которая присваивается более раннему периоду как норма социального поведения. Понятно, что ссылку на Толстого легко отвергнуть как относящуюся к слишком позднему времени и к кругу представлений европеизированной социальной элиты (хотя этнографические наблюдения Толстого, как правило, достаточно точны). Это, однако, не снимает вопроса о том, как и когда подобная религиозная чувствительность перестает быть социальной нормой и — шире — была ли она социальной нормой вообще.

Здесь следует иметь в виду характер тех источников, на основе которых делаются выводы о религиозной психологии русского средневековья. За исключением современных этнографических данных, это источники преимущественно обличительные или религиозно-дидактические. В тех случаях, когда мы располагаем прямыми личными свидетельствами (типа покаяния кн. И. И. Хованского, принужденного участвовать во Всешутейшем и всепьянейшем соборе Петра I, или аналогичных фактов времени Ивана Грозного), речь идет не о традиционных календарных обрядах, а о четко выраженном и намеренном кощунстве. Что же касается обличительных и дидактических сочинений, скажем, указов Алексея Михайловича и патриарха Никона против суеверий, то в них, можно думать, религиозный ригоризм авторов актуализирует языческое содержание десемантизированных обрядовых элементов. Такая актуализация скорее всего не отражает общезначимого религиозного сознания как социальной нормы.

Более того, естественно предположить, что религиозный ригоризм, акцентирующий нечистое происхождение народных обычаев, как раз и обусловлен тем, что общераспространенным было восприятие их как нейтральных элементов, не противоречащих христианству. Когда, например, в «Слове о том, како первое погани суще языци кланялися идолом...» обличается двоеверие, то говорится о целой школе религиозного «безразличия», допускающего нечестивые языческие обычаи в христианский обиход: «...**Єгда жє оу кого будет пиръ. тогда жє кладут въ в[є]дра ї в чаши и пьют ѡ їдолѣхъ своїхъ веселѧщеся. Нє хужьши суть єретиковъ ни жидовъ. їжє в вѣрє ї во крещеньї тако творят. нє токмо нєвѣжи. но ї вѣжи. поповє ї книжници ащє ж[є] нє творѧт того вѣжи да пьютъ ї ꙗдѧт молєноє то брашно. ащє ж[є] нє пьютъ ни ꙗдѧт да видѧт дѣꙗниꙗ їхъ злаѧ, ащє ж[є] нє видѧтъ да слъшать, ї нє хотѧть ихъ поучити**» (Буслаев 1861, стб. 520; ср.: Аничков 1914, 155 сл.). Очевидно, что обличается здесь именно социальная норма, допускающая смешение христианского благочестия с нечестивыми обрядами. Их нечестивое, языческое содержание для общества в целом не ясно, т. е. они десемантизированы, и именно поэтому необходимо это общество «поучити» — именно потому, что нормальный его член двоеверцем себя не сознавал. На основании подобных источников совершенно неправомерно говорить о дуалистическом столкновении благочестия и антиповедения как парадигме религиозного сознания русского средневековья. Святочные или масленичные игры могли быть таким же не требующим рефлексии элементом традиционного быта, как и карнавал в Италии или Франции. Таким образом, систематическая критика источников по русской народной духовной культуре средних веков приводит к выводу, что никаких принципиальных отличий этой культуры от народной духовной культуры Западной Европы не наблюдается. В обоих случаях возникали одни и те же проблемы сочетания языческого наследия с христианским просвещением и их решение реализовало одни и те же модели: сознательная ассимиляция одних элементов в локальных христианских верованиях, сохранение других в качестве нечестивой магической практики и постепенная десемантизация третьих в результате смешения обычаев и верований разного происхождения. Различия же имеют не принципиальный, а количественный характер и связаны с тем, что соответствующие процессы в Западной Европе начинаются раньше и протекают в обществе с несколько иной социальной структурой (большее развитие города и тех типов религиозного менталитета, которые характерны для городских сословий).

Вместе с тем в Западной Европе конец средневековья и эпоха Ренессанса обозначены чрезвычайным развитием и влиянием того религиозного ригоризма, который на Руси замыкался по существу в сфере книжной культуры. Рост религиозного ригоризма, наиболее ярким проявлением которого было преследованием ведьм в XVI—XVII вв., был обусловлен различными факторами (рационализация религии и стремление к ее «очищению», развитие магических учений и реакция на них, идентифицирующая их с «народным» магизмом), но в любом случае приводил к актуализации десемантизированных элементов и к их последующему устранению. Деревенская ворожея, более или менее благополучно существовавшая в средние века, в эпоху Ренессанса по необходимости разделяет судьбу своего ученого городского коллеги: традиционные верования превращаются в вероотступничество, поскольку они отождествляются с нетрадиционным магизмом, развившимся в рамках городской (или элитарной) культуры (ср.: Гуревич 1987). Эти процессы, естественно, усугубляют различия между западноевропейской и русской культурно-религиозными ситуациями и как раз и закладывают основу того непонимания, которое позднее создает у европеизированного наблюдателя представление о специфике русского двоеверия. Все же, видимо, и эти процессы не разрушают окончательно тождество общей модели (поскольку в Западной Европе в какой-то степени сохраняется и календарная обрядовость, и антихристианская магическая практика), и во всяком случае они протекают вне рамок народной духовной культуры средневековья, которая и является предметом сопоставления. В рамках же этой культуры ни о какой принципиальной специфике восточнославянской модели говорить не приходится.

4. Сказанное отнюдь не означает, что мы следуем концепции Д. С. Лихачева, А. М. Панченко и ряда других исследователей, приписывавших русскому средневековью ту смеховую карнавальную культуру, которую М. М. Бахтин рассматривал как свойство средневековья западного (см.: Лихачев и Панченко 1976; Лихачев, Панченко, Понырко 1984). Такая концепция порождена в конечном счете некритическим стремлением описать русское культурное развитие с помощью тех же культурных типов, которые устанавливаются для западноевропейских культур (ср. поиски соответствий западному Ренессансу, приведшие к появлению расплывчатого понятия русского предвозрождения и т. п.). При этом никак не обосновываются методологические ос-

нования сравнения, а поставленные в соответствие феномены не могут не вызвать недоумения. В этом плане мне представляется справедливой критика Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского (1977б). Это, в частности, относится к трактовке поведения юродивого. Антиповедение юродивых ни в какой мере не является карнавальной игрой (хотя генетически, возможно, эта модель поведения и имеет общие корни с карнавалом — в поведении исцеленных бесноватых, живших у гробниц святых в позднеантичную эпоху,— ср.: Браун 1981, 119—111; Магдалино 1981), но своеобразным проявлением религиозного ригоризма, при котором актуализируется оппозиция христианской веры и народных обычаев (как элемента отвергаемого — «бесовского» — социального порядка).

Однако неудачная экстраполяция «карнавальной» модели на русскую культурную историю обусловлена прежде всего недостатками самой этой модели: аналогии оказываются ложными не столько потому, что на Руси не было сходных явлений, сколько в силу произвольного и необоснованного концептуализирования, свойственного самому построению Бахтина. Это построение обнаруживает несомненную зависимость от специфической позиции наблюдателя, рассматривающего этнографические данные через призму литературоведческих проблем.

Действительно, Бахтин исходит из предположения, что роман Рабле дает репрезентативную картину народной духовной культуры романского средневековья (Бахтин 1990, 6, 83, 111 et passim). Однако, как это очевидно и Бахтину, Рабле ни в какой мере не был «народным» или «фольклорным» писателем, его роман являет собой изощренный синтез гуманистических идей, эразмовского евангелизма, ренессансной утопии (Телемское аббатство) и гротескных элементов разного происхождения (идущих как из средневековой народной культуры, так и из античных литературных источников — см.: Скрич 1959; Ейтс 1984). Так же как в «Похвале глупости» Эразма или в комедиях Шекспира, в «Гаргантюа и Пантагрюеле» широко используются элементы средневекового карнавала, но подобные элементы получают при этом совсем иное значение, чем они имели в народной культуре, а отнюдь не находят здесь, как думал Бахтин, «свое высшее выражение». Для суждения о народной культуре они никак не пригодны. С одной стороны, они как раз и воплощают гуманистическое отталкивание от «темных веков», протест против средневековых социально-религиозных институтов (монашества, паломничеств и т. д.), с другой — они входят (по крайней мере, у Рабле и Шекспира) в новую парадигму

ренессансного герметического магизма и в этом контексте могут сочетаться с идеей освобождения и построения новой гармонии. В любом случае бахтинская концепция освобождающего карнавального смеха не имеет никакого отношения к народной духовной культуре (нерефлективному традиционному поведению), а то, к чему она может иметь какое-то отношение, принадлежит к интеллектуальному (рефлективному) гуманистическому компоненту, с народной культурой никак не связанному.

Из сказанного не следует, что раблезианское карнавальное обыгрывание полностью независимо от культуры средневековья. В качестве феномена культуры роман Рабле включает фольклорные (в широком смысле) традиции в репертуар сталкиваемых культурных текстов, в диалогическую ткань культурного процесса. В качестве же литературного творения он трансформирует те традиции интеллектуальной игры — включая приемы столкновения культурных пластов,— которые вырабатывались в средневековой латинской литературе (прежде всего в литературе вагантов, средневековой пародии и т. д.— ср.: Курциус 1984). Подобная интеллектуальная традиция в русской средневековой книжной культуре действительно отсутствует (или, во всяком случае, ограничена лишь второстепенными периферийными явлениями). Именно отсюда, на наш взгляд, возникает то представление об отсутствии в русской средневековой культуре смехового компонента, о ее религиозной строгости (отрицании любой игры), которое Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский противопоставляют подыскиванию случайных соответствий западной традиции, действительно чуждой русскому православию.

Таким образом, конститутивные различия между русским и западным культурным развитием лежат не в сфере народных верований и обычаев, не в двоеверии как специфике русской духовности, а исключительно в области книжной культуры; искомая специфика относится к верхам, а не к низам русской культуры (в терминологии Н. С. Трубецкого). Эта специфика состоит в том, что в древнерусской культуре практически отсутствует традиция интеллектуальной игры, пародирования, сознательного столкновения разнородных культурных пластов. Отсутствие данной традиции обусловлено, видимо, иным, чем на Западе (и в Византии), освоением античного наследия. Каким бы глубоким ни было в романском мире падение классической образованности в «темные века» и сколь бы сильным ни был церковный ригоризм, античное наследие оставалось там живым и генерирующим новые явле-

ния компонентом культуры. Пародированные церковные службы были в определенным смысле параллельны христианизированному Вергилию: в обоих случаях мы имеем дело с продуктами ученой интеллектуальной деятельности, соединявшей в разных сочетаниях крайние точки своего интеллектуального кругозора и обыгрывавшей это сочетание.

Подобная традиция в России действительно отсутствовала (вплоть до середины XVII в.). «Еллинские хитрецы» — от Омира до Аристотеля — практически всегда выступали лишь как носители языческого безбожия и в интеллектуальный кругозор русских книжников не входили (ср.: Живов и Успенский 1984). Поэтому на Руси не было почвы для ученой игры, и русское православие воспринимало всякое «играние» как бесовский соблазн — по крайней мере тогда, когда обращало на него внимание. Эта специфическая особенность входит в комплекс фундаментальных характеристик русского культурного развития, образующих особый путь русской духовности. Другими элементами этого комплекса являются отношение к античной мифологии, специфическая рецепция римского права, особое восприятие книжного (церковнославянского) языка и т. д. Взаимосвязь и взаимодействие всех этих компонентов должны быть предметом отдельного пространного исследования, очевидно выходящего за рамки настоящих кратких заметок.

Литература

Аничков 1914 — *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь // Записки историко-филологического факультета Имп. Санкт-Петербургского университета. Ч. 117. СПб., 1914.

Бахтин 1990 — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

Браун 1981 — *Brown P.* The Cult of the Saints. London, 1981.

Буслаев 1861 — *Буслаев Ф.* Историческая хистоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861.

Гуревич 1987 — *Гуревич А. Я.* Ведьма в деревне и пред судом (народная и ученая традиция в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987, 12—46.

Ейтс 1984 — *Yates Fr.* The Last Laugh // *Yates Fr.* Ideas and Ideals in the North European Renaissance. Collected Essays. Vol. 3. London; Boston; Melbourne; Henley, 1984, 153—163.

Живов и Успенский 1984 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII вв. // Античность и культу-

ра в искусстве последующих веков: Материалы научной конференции / Гос. музей изобразительных искусств. М., 1984, 204—285.

Курциус 1984 — *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 10. Aufl. Bern; München, 1984.

Лихачев и Панченко 1976 — *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.

Лихачев, Панченко, Понырко 1984 — *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Лотман и Успенский 1977а — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 28. Литературоведение. Тарту, 1977, 3—36.

Лотман и Успенский 1977б — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3, 148—166.

Магдалино 1981 — *Magdalino P.* The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century // The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. by S. Hackel. London, 1981.

Миллер 1915 — *Миллер В. Ф.* Исторические песни русского народа. XVI—XVII вв. Пг., 1915. (Сб. отд. рус. яз. и словесности. Т. 93.)

Пуцко 1987 — *Пуцко В. Г.* Древнерусская культура на пороге второго тысячелетия // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987, 303—309.

Скрич 1959 — *Screech M. A.* L'évangélisme de Rabelais. Paris, 1959.

Толстая и Толстой 1978а — *Толстая С. М., Толстой Н. И.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978, 95—130.

Толстая и Толстой 1978б — *Толстая С. М., Толстой Н. И.* К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингвоэтнографический аспект) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб — Любляна, сентябрь 1978 г.: Доклады советской делегации. М., 1978, 364—385.

Толстой 1988 — *Толстой Н. И.* Этнографический комментарий к древним славянорусским текстам: I. Сеть (мрежа) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988, 122—129.

Успенский 1979 — *Успенский Б. А.* Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хожения за три моря» Афанасия Никитина) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, 59—63.

Успенский 1985 — *Успенский Б. А.* Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985, 326—336.

III.

ИЗЛОМЫ И НАДРЫВЫ

Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века

Семнадцатый век — это эпоха радикальных перемен в истории русской культуры; речь не идет лишь о возникновении отдельных новых явлений (что случается, понятно, в любую эпоху), но о трансформации самых принципов культурной деятельности. Именно в силу этого привычная схема, согласно которой русская культура (и литература) членится на два основных периода — с XI по XVII вв. (древняя) и с XVIII в. до наших дней (новая) полностью неадекватна. Сама эта схема возникает как мифологизация русской культурной истории, в которой преобразования Петра Великого воспринимаются как сотворение нового государства и нового общества, отторгнувших свое прошлое или отторгнутых от него. Эта мифологическая схема была одинакова значима как для славянофилов, так и для западников, как для радикальной интеллигенции, так и для консервативных популистов. Старая, допетровская Русь рассматривалась при этом как область «природы», а новая, послепетровская Россия — как область «культуры».

Хотя преемственность в социальных и экономических процессах XVII и XVIII вв. была показана в многочисленных исследованиях, культурное сознание продолжало основываться на представлении о великом водоразделе, отделяющем органическое целое «древнерусской» или «допетровской» культуры, искусства, литературы от всего последующего развития. Оценки этого эпохального перелома могли быть предметом ожесточенной дискуссии, одни могли утверждать его «прогрессивный» характер, другие указывать на него как на разрушение органической традиции. Само дуальное членение оставалось, однако, молчаливо принимаемым исходным постулатом, который в нетронутом виде перекочевал из петровской пропаганды в публицистику XIX в., а оттуда — через разнообразные промежуточные стадии — в современное культурное восприятие и — вместе с тем — в систематику академических дисциплин (истории культуры, литературы, музыки, живописи и т. д.). Утвердившееся таким образом представление о

единстве «древнерусской» культуры приводит к тому, что в истории культуры, литературы и т. д. смешиваются разнородные явления, характерные для разных исторических периодов. Соответственно, искажается понимание специфики отдельных эпох, и возникают ложные типологические аналогии и оппозиции, когда, например, противоестественный конгломерат разновременных черт сопоставляется с культурными системами, обладающими относительным единством.

Эта искаженная картина обусловливает, в частности, широко распространенное представление, согласно которому древнерусская культура была своего рода воспроизведением или репликой культуры византийской. В соответствии с этим взглядом, излагаемым (с теми или иными нюансами) Н. С. Трубецким (Трубецкой 1973, 19—28), Д. С. Лихачевым (Лихачев 1973, 14—35) и Д. Оболенским (Оболенский 1974, 420 сл.), древнерусская культура формируется в результате трансплантации византийской культуры. Очевидно, однако, что на Русь переносился лишь один фрагмент византийской культуры, причем фрагмент, ограниченный в своем содержании и упрощенный по своей структуре. Речь не идет о разнообразной и утонченной столичной культуре Константинополя, но скорее о культуре провинциального византийского монастыря; именно из подобной среды вышли, вероятнее всего, те греческие миссионеры, которые готовы были отправиться в отдаленную и «варварскую» Киевскую Русь. Как убедительно показал Ф. Томсон, корпус византийской литературы, известной в Киеве (в славянском переводе), ближайшим образом напоминает библиотеку провинциального византийского монастыря (Томсон 1978; Томсон 1993). Восточнославянская рецепция практически исключала какое-либо знание классической античности, тогда как в Византии определенное знание античных авторов предполагалось общим образованием: они читались (хотя бы в извлечениях), цитировались, служили образцом для подражания. В Византии античная традиция сохранялась, хотя — с современной точки зрения — в неполном и искаженном виде. В Киеве, напротив, античная традиция воспринималась как языческая, антихристианская и лишенная культурной значимости (ср.: Живов и Успенский 1984). Таким образом, в восточнославянских условиях воспроизводился лишь один фрагмент византийской культурной системы.

Представляется вместе с тем, что в Киеве отсутствовало само стремление усвоить себе византийскую культуру как целое. Для построения новой культуры, культуры только лишь возникающего христианского государства и общества, Киев использовал разнородные источники;

наряду с византийскими, актуальны были и западные образцы, в особенности образцы недавно христианизированных варварских государств (скандинавских и западнославянских). Так, культ князей-мучеников — у восточных славян свв. Бориса и Глеба — может рассматриваться как прямое свидетельство этой невизантийской ориентации (Ингем 1984; Линд 1990). В силу этого было бы неоправданным и неадекватным описывать древнерусскую культуру исключительно с помощью византийских моделей и построений. Вместе с тем сопоставление с византийской культурой дает возможность выделить специфические черты древнерусской культуры и литературы, расчистив тем самым почву для изучения позднейшего развития, увидеть, что в каждой из последующих эпох было традиционным, а что — новым.

В Византии светская и духовная культура, переплетаясь и взаимодействуя, остаются тем не менее противостоящими традициями. В древней Руси подобная дихотомия (по крайней мере в рамках книжной культуры) отсутствует, элементы византийской светской культуры, попадая на Русь, осмысляются как часть единой христианской духовной традиции. Так обстоит дело с рецепцией византийского права, когда, скажем, уголовное законодательство Прохирона рассматривается как часть священного предания, а его XXXIX титул, посвященный уголовным наказаниям, описывается как «Заповеди по преданию святых правил избранная, о казнех, по повелению святых отец и по уставу св. царей» (ГИМ, Увар. 578; см.: Леонид, I, 649). Аналогичным образом, каковы бы ни были характеристики Истории Иудейской войны Иосифа Флавия в византийском контексте, на русской почве это сочинение воспринималось как повествование, посвященное священной истории. Точно так же Христианская топография Козьмы Индикоплова входила в культурное сознание не как модификация античных географических трактатов, а как описание христианского мироустройства, культурного пространства христианской цивилизации, в которое теперь попадает и Русская земля.

Такие примеры могут быть умножены. Наиболее важным следствием остается, однако, то обстоятельство, что в Киевской Руси отсутствует оппозиция светской и духовной культуры, поэтому приложение к тем или иным произведениям атрибута «светское» по существу анахронистично и основано на дурном пристрастии к бинарным оппозициям. Это важно само по себе, но вместе с тем это показательно в плане организации литературной системы в целом: она построена на иных, не схожих с византийскими, принципах. Отсутствие противопоставле-

ния духовной и светской традиции приводит к тому, что в сфере литературы и культуры вообще не устанавливаются какие-либо четкие внутренние подразделения. Византийская культура и литература были в определенной степени основаны на классическом наследии (это наследие может рассматриваться как первичный источник светской традиции, хотя и для духовной традиции оно не было вполне чуждым). В числе прочего Византия унаследовала риторическую организацию культурной деятельности, предполагавшую классификацию ее видов, определявшую социальный статус этих видов и указывавшую на те литературные и языковые традиции, с которыми эти виды были связаны и которые формировали признаки, их противопоставлявшие. Византийская литература и культура обладали риторической организацией, в то время как в соответствующих сферах в древней Руси подобная организация отсутствовала.

Вплоть до XVII в. русские книжники не проводили различия между поэтическими и прозаическими текстами. Это различие между тем образует основание для восприятия самостоятельной значимости культурных ценностей. На мой взгляд, все попытки обнаружить какую-либо разновидность поэтической организации в древнерусских текстах (метрическую упорядоченность или семантический параллелизм) не принесли пока что убедительных результатов; непродуктивность этих опытов вызвана, как представляется, свойствами самого анализируемого материала. Не лучше обстоит дело и с приложением к древнерусским текстам жанровой классификации. Признаки, противополагающие различные виды текстов, оказываются расплывчатыми и неоднозначными, и эта неоднозначность обусловлена не столько неадекватностью наших аналитических процедур, сколько отсутствием риторического классифицирующего принципа в установке их авторов. В силу этого мы можем классифицировать тексты по их функции, но не по жанровым признакам (Ленхофф 1984; Шмидт и Зееманн 1987; Зееманн 1987). Один и тот же текст может при этом выполнять несколько функций, нарушая тем самым любое возможное членение, основывающееся на жанровом принципе. Так, например, Сказание о русской грамоте, в котором описывается происхождение славянской азбуки и кирилло-мефодиевская миссия, было написано в начале XII в. в качестве антикатолического памфлета, но позднее функционировало как хронографическая статья или как чтение на память св. Константина-Кирилла (Живов 1992). Наиболее яркий и древний пример такой смены функций — это использование историографиче-

ской заметки о свв. Борисе и Глебе в качестве паремии (Ленхофф 1989, 75—77). Подобная полифункциональность была бы невозможна в византийской литературе или вообще в любой риторически организованной литературной системе. Наиболее распространенным типом книги в средневековой Руси были компилятивные сборники. В сборниках соседствовали тексты разных типов, и это обстоятельство может рассматрваться как свидетельство восприятия их как частей единого нерасчлененного корпуса литературы, которая характеризуется лишь своим христианским содержанием и своей дидактической ценностью, но отнюдь не своими формальными особенностями[1].

2. Именно на этом фоне XVII в. выступает как период радикальных изменений. Речь не идет здесь только об интенсификации западного влияния, которым отдельные исследователи склонны объяснять культурные инновации этого периода: само понятие западного влияния не поддается четкому определению, и в любом случае о влиянии западных литературных традиций, а тем более отдельных памятников, можно говорить и для более раннего периода—для XV или XVI в. с тем же успехом, как и для XVII. (ср. Соболевский 1903, 38). XVII век как культурная эпоха определяется не разрозненными феноменами этого влияния, а глубокой трансформацией культурной системы, а вместе с тем и системы литературной. В начале этого столетия появляется оппозиция светской и духовной культуры и светской и духовной литературы. Это обусловлено не только появлением отдельных светских памятников—например басен Эзопа в переводе Ф. Гозвинского (1607 г.—см.: Тарковский 1975),—но и изменением подхода к духовной традиции. Религиозный ригоризм и стремление к нравственному реформированию общества, лежавшие в основе деятельности кружка боголюбцев (а отчасти и их предшественников), приводит к переоценке православного духовного наследия. В процессе этой переоценки прочерчиваются границы между православным и неправославным, духовным и секулярным. Эти границы утверждаются в любой культурной деятельности, распространяются как на настоящее, так и на прошлое, так что то, что раньше находилось в неопределенном отношении к православной традиции, теперь может осуждаться и отвергаться.

[1] См. новый подход к анализу средневекового русского литературного канона, основанный на рассмотрении рукописной традиции в ее полноте, в недавней монографии Р. Марти (Марти 1989).

Представление о XVII в. как органическом продолжении древнерусского культурного развития опирается, как я уже говорил, на петровскую мифологию, определявшую все прошлое как период невежества и клерикализма, и на заявления ряда авторов XVII в., которые после Смутного времени стремились воссоздать пошатнувшийся порядок социального бытия и свои инновации представляли как черты традиционной православной культуры. Их заявления были программатическими, обусловленными попытками восстановить традиционную культуру, построить заново Святую Русь, разрушенную междоусобицей и польским нашествием. Это реконструированное прошлое (реконструкция неизбежно была тенденциозной) нередко принимается за подлинную картину древней Руси. В силу этого те феномены культурного сознания, которые фиксируются в XVII в., могут приниматься за константу древнерусской культуры. Так, например, однозначные свидетельства, говорящие о восприятии книжного (церковнославянского) языка как сакрального, относятся только к XVII в.— вопреки мнению Б. А. Успенского, который рассматривает это восприятие как черту традиционного русского языкового сознания в целом (Успенский 1984; Успенский 1987). Такого же рода анахронистическое восприятие проявляется и в исследованиях, посвященных скоморошеству. Указы царя и патриарха, относящиеся к середине XVII в., в которых содержится запрет на скоморошеские игры, приводятся как образцы веками складывавшегося отношения к этому явлению[2]. В этом контексте и борьба со скоморохами, которую вели такие известные боголюбцы, как протопоп Аввакум и Иоанн Неронов (в столкновениях со скоморохами они не раз подвергались избиениям), интерпретируется как выражение их верности исконной русской традиции, а не их реформистского подвижничества (ср.: Лихачев, Панченко, Понырко 1984).

---

[2] Они сопоставляются при этом с предписаниями Стоглава, в которых говорится о недопустимости участия скоморохов в религиозных церемониях (в свадебной процессии, направляющейся в храм, при поминовании усопших). В Стоглаве речь идет не о борьбе со скоморошеством как таковым, а об отделении христианских обрядов от «нечестивых» элементов (Стоглав 1863, 136, 140—141). Такое отношение входит в традицию антиязыческого ригоризма русских духовных авторов (ср.: Живов 1993). Совсем иной тип отношения обнаруживается в XVII в.: здесь имеет место борьба со скоморошеством вне зависимости от контекста, как с осквернением земли Русской — в поисках восстановления утерянной духовности и реконструкции православного царства.

Как проницательно указывал о. Георгий Флоровский, «XVII век был „критической“, а не „органической“ эпохой в русской истории», «это был век потерянного равновесия (...) век резких характеров и ярких лиц» (Флоровский 1988, 58). Разрушение государственных и нравственных устоев в Смутное время требовало «исправы», и эту «исправу» существенная часть общества понимала как «покаяние, нравственное обращение и собранность» (Там же). Флоровский имеет в виду деятельность Неронова и Аввакума. В центре духовной реформы стояла идея нравственного усовершенствования общества, очищения жизни общества от греховных обычаев и привычек. Сколь бы реформаторской ни была установка, способ ее описания и пропаганды соответствовал традиционному менталитету. Те обычаи, которые отвергались, объявлялись распространившейся в недавнее время порчей, а тот порядок, который был целью реформирования, провозглашался наследием отцов. Этого рода дискурс особенно характерен для полемики между никонианами и старообрядцами. В 1640-е годы духовные вожди обеих партий принадлежали к одному и тому же реформистскому кружку боголюбцев. Хотя релятивная природа понятий «старого» и «нового» могла бы быть уяснена в предшествующие годы, столкновение никониан и старообрядцев основывалось именно на споре о том, что считать «старым», а что — «новым». Так, одним из важных вопросов в полемике была правильное написание имени Спасителя: *Іисусъ* или *Ісусъ*. Исторические свидетельства не давали вполне однозначного ответа, однако обе стороны утверждали, что защищаемое ими написание подлинное, а противоположное возникло как его порча. И в обоих случаях, как можно думать, настоящей целью было не сохранение древнейшего написания как такового, а исправление неоднозначной и, следовательно, «испорченной» практики (ср.: Зеньковский 1970; ср. еще: Паскаль 1938).

Любое реформистское движение изменяет отношение к личности. Сражающийся реформатор всегда предстает как выделенный из общества индивид; само собой разумеется, что его жизнь и деятельность не вписываются в устоявшиеся социальные и культурные нормы. С начала XVII в. личность со своей неповторимой судьбой становится постоянным предметом культурной рефлексии. Д. С. Лихачев объясняет этот феномен как результат запоздалого развития ренессансных идей в истории русской культуры. С его точки зрения, средневековая религиозная культура постепенно уступает в этот период место более современным и по крайней мере отчасти секуляризованным воззрени-

ям. Развивающиеся в связи с этим новые интересы побуждают русских авторов заимствовать эллинистические сюжеты (например, истории о продаже души дьяволу). Лихачев утверждает, что так называемые светские повести XVII в. (Повесть о Савве Грудцыне, Повесть о Фроле Скобееве) указывают на подобное развитие. Другой пример осуществления тех же тенденций он видит в автобиографии Аввакума, которую он рассматривает как барочное повествование, функционирующее как ренессансный текст в силу особенностей русского литературного процесса. Процесс писания становится индивидуальным, и одновременно в индивидуумов превращаются литературные персонажи (Лихачев 1969, 308—309; Лихачев 1973, 151).

Такое построение могло бы быть приемлемой схемой, хотя в русском контексте трудно представить себе, что имеется в виду под ренессансной личностью или барочным повествованием. Проблема, однако, в том, что светские повести относятся ко второй половине XVII в. (вероятнее всего, к последним десятилетиям), а их индивидуалистический герой оказывается так или иначе связан с дьяволом, который и предстает в качестве реального создателя новообретённого индивидуализма (ср.: Петухов 1916, 332—334). Единственным исключением является Повесть о Фроле Скобееве, однако это произведение представляет собой последний по времени образец данного жанра, написанный, вероятно, в начале XVIII столетия. В любом случае эти повести остаются периферийным элементом в литературной системе: их списки немногочисленны и лишь небольшая их часть относится к XVII в. Отсутствуют и какие-либо свидетельства их популярности в XVII в.; то особое место, которое они занимают в историях литературы, обусловлено стремлением ряда исследователей найти привычные им беллетристические тексты и рассматривать их как наиболее важную часть литературного канона. Тем не менее очевидно, что светские повести были лишь вторичным явлением в процессе культурной трансформации: истоки и первые значимые результаты этого процесса следует искать в другой области.

В XVII в. основной корпус русской литературы остается духовным или церковным по своему содержанию и функционированию. Для всех социальных групп русского общества Св. Писание, гимнография, различные жития и проповеди продолжают быть, как и раньше, главными текстами, читавшимися, слушавшимися и переписывавшимися. Что еще более важно, именно эти тексты продолжали определять литературные и культурные нормы и служить основным литературным

образцом. Это не означает, однако, что отсутствовало какое-либо развитие: даже будучи единственным, образец может пониматься по-разному и подвергаться переинтерпретации. Религиозная реформа не могла не быть стимулом для подобной переинтерпретации. В самом деле, первые проявления нового культурного сознания, просыпающегося духа Нового времени могут быть отмечены именно в духовной литературе первой половины XVII в.

Так, например, портрет Бориса Годунова, нарисованный в Сказании Авраамия Палицына (которое по своей внешней форме представляет собой традиционное хронографическое повествование о Смутном времени и об осаде Троице-Сергиева монастыря польскими войсками), оказывается неожиданно динамичным: описывается мудрость, величие и всемирная слава царя и вместе с тем его пороки; его судьба представлена не как проявление праведной или неправедной природы, а как личная драма. Отдельные пассажи Сказания ближайшим образом напоминают биографические сочинения боголюбцев. Так, Палицын описывает свою встречу с русскими войсками, предводительствуемыми Пожарским и Мининым; войска стояли под Ярославлем и не слишком стремились идти на Москву и освобождать ее от польских интервентов. Палицын рассматривает это нежелание как плод злонравия, делающего необходимым духовное исправление: «И пришедшу ему во град Ярославль, и виде мятежников, и ласкателей, и трапезолюбителей, а не боголюбцев, и воздвижущих гнев и свар между воевод и во всем воинстве. Сиа вся разсмотрев, старец и князя Дмитрия и Козму Минина и все воинство поучав от божественных писаний и много молив их поспешити под царствующий град и к тому таковым мятежником не внимати» (Палицын 1955, 221). Это столкновение Палицына с неправедным обществом подано как нравственное состязание, как «исправа» того типа, который Г. Флоровский приписывает боголюбцам.

Новое отношение к личности, первые проблески которого можно обнаружить в Сказании Палицына, особенно рельефно выступает в сочинениях боголюбцев и в их житиях. Самым известным примером является здесь автобиография Аввакума; индивидуалистический характер этого произведения неоднократно был предметом анализа и дискуссии. Особенно значимым в этом плане является рассказ Аввакума о своем сне в пятой челобитной Алексею Михайловичу: во сне Аввакум предстает себе как мировое тело, в которое «Бог вместил... небо и землю, и всю тварь» (РИБ, XXXIX, стб. 764), т. е. как эсхатологическая

фигура космических масштабов. В его восприятии судьбы вселенной оказываются зависимыми от его индивидуальной святости или праведности, т. е. от его индивидуального выбора; эсхатология превращается тем самым в экзистенциальную проблему (ср.: Плюханова 1982).

Эти черты аввакумовского повествования были, очевидно, новым явлением, но они отнюдь не были явлением уникальным. Элементы такого же мировосприятия заметны и в пространном трактате главного противника Аввакума, патриарха Никона, «Возражение или разорение смиренного Никона Божиею милостию патриарха противо вопросов боярина Симеона Стрешнева» (РГАДА, ф. 27, №140, ч. III; РГБ, ф. 178, №9427; Туминс и Вернадский 1982). Этот трактат был написан в 1663—1665 гг., когда Никон пребывал в Новоиерусалимском монастыре, основанном им на десятилетие раньше. В 1659 г. Никон возмутился вмешательством царя в церковные дела, покинул патриарший престол и удалился в монастырь. Свой конфликт с царем и его советниками Никон описывает частично в традиционных терминах как борьбу праведника с враждебной мирской властью, частично, однако же, как свое личное столкновение с царем (ср., например: «Государя не бранил, ни браню, но злобу его оглаголую и не престану» — РГБ, ф. 178, №9427, л. 291); тем самым изложение сохраняет биографический (личностный) характер. Никон напоминает царю об их совместных усилиях «исправить» Российскую державу, об обещании царя следовать наставлениям Никона в духовных делах. Никон говорит не только о том, что царь посягнул на духовную власть, не только о недопустимости колебаний в проведении духовной реформы, но и о своем личном разочаровании в деятельности царя. Стиль изложения оказывается при этом страстным и порою саркастичным, так что создается новый для книжной культуры тип речевого поведения[3]. Никон подает себя как реформатора, как страдающего праведника, который пытается спасти общество своим подвигом; ему противостоят враждебные силы, стремящиеся сохранить неправедные порядки, безразличные к

[3] По стилистическим характеристикам трактат Никона отчасти сходен, видимо, с посланиями Ивана Грозного к Курбскому. Очевидно, однако, что эти послания стоят особняком в литературе московского периода и литературного прецедента не создают. Индивидуализм изложения обусловлен в них не личностной установкой автора, а представлениями Грозного о царской харизме, которая позволяет ему нарушать нормы речевого (равно как и всякого другого) поведения и даже требует нарушения этих норм. В случае Никона исключительность этого рода не имеет места.

духовному совершенствованию и агрессивно защищающие свои греховные обычаи.

Мотив личной борьбы особенно заметен в житии Иоанна Неронова, написанном в 1670-х годах. Неронов принадлежал к кружку боголюбцев и первоначально прославился прежде всего как проповедник (Зеньковский 1970, 78—79). Вместе с Аввакумом и другими он встал в оппозицию к никоновским инновациям, был отлучен и изгнан. В последние годы своей жизни он принес покаяние в противостоянии духовным властям и примирился с господствующей церковью. Многие почитали его за его праведность и благочестие, однако при этом он не воспринимался однозначно как приверженец никониан или старообрядец, т. е. его почитание выдвигало на первый план его личные достоинства, а не его борьбу на стороне той или иной партии. Его житие отражает этот необычный статус протагониста.

В принципе, существует два подхода к изложению событий частной биографии: исторический (как в летописном повествовании) и агиографический. Оппозиция не является вполне четкой, и существуют хорошо известные примеры взаимодействия исторических и агиографических текстов. Тем не менее, характерные черты агиографического подхода легко опознаваемы: исторические детали опускаются или обобщаются и на их месте появляются стандартные абстрактные формулы. Эти топосы определяют святого как мученика, или исповедника, или основателя монашеской обители и т. п. и тем самым проясняют существо его святости; события жизни святого рассматриваются при этом как осуществление заранее заданного образца. В житии Неронова исторический и агиографический подходы накладываются друг на друга, и в результате появляется индивидуальная биография, т. е. повествование, сосредоточивающееся на личности Неронова и его непрестанных и вполне индивидуалистических столкновениях с различными властями — светскими и духовными, с другими священниками, с обществом в целом.

В юности Неронов покинул свою деревню и пришел в Вологду. Войдя в город, он увидел толпу ряженых, выходящих из архиерейского дома. Неронов вознегодовал и сейчас же начал обличать толпу в неблагочестии, за что и был избит почти до смерти[4]. После этих испыта-

[4] В Житии этот эпизод изложен подробно и оказывается как бы предварением всех последующих столкновений Неронова с неблагочестием традиционного общества. В силу этого «язычество» святочных игр перерастает в своего рода символическую характеристику упадка веры в подлежащей исправлению стране. В Жи-

ний Иоанн решает идти учиться «разуму книжному» у сельского священника по имени Тит. Хотя Иоанн был очень старателен, учение ему не давалось, пока после горячей молитвы Бог не просветил его, так что он внезапно стал читать и разуметь Писание. Это событие описано как своего рода откровение, имплицируя представление, что Неронов избран Богом для служения таким же образом, как были избраны апостолы, когда на них в Пятидесятницу снизошел Св. Дух[5]. Затем Неро-

Продолжение сноски

тии говорится: «...и прииде во град Вологду, во время праздника Рождества Христова и святаго Богоявления, кии дние нарицаются святыи [т. е. святки], и бысть тамо первое его страдание сице. Понеже в тыя дни неразумнии людие обыкоша собиратися на бесовская игралища паче прочиих дней, налагающе на лица своя личины различныя страшныя по подобию демонских зраков: прилучися Иоанну ити мимо то бесовское игралище с отроком Евфимием, и узрев плищь и различная подобия демонская, и видев близь дом великий, из негоже исхождаше множество юнош и человеков младых и состаревшихся, бесовскому тому игралищу последующих, вопроси: чий есть сий дом, и кто суть сии исходящия от дому того? И рекоша ему: архиереев дом, и сии суть освященнии от него причетницы церковнии и прочии того архиерейскаго дому служители. Отрок же Иоанн, разжегся духом, нача обличати их с дерзновением, глаголя сице: не мню, дабы сей дом архиереев был, ибо архиереи поставлени суть от Бога пасти стадо Христово, и учити люди Божия, еже огребатися всякаго зла и ошаятися бесовских игралищ, а сии, от дому сего исходящии и бесовскому игралищу внемлющии и споследствующии, не суть научени страха Божия и творятся сами бесу игралища. Слышавше же то архиереева двора людие и иже с ними, разъярившася и устремишася, яко звери дивии, и начаша Иоанна бити немилостиво; он же, биемый, обличаше их» (Материалы, I, 246—247). Выражения, в которых описывается данное столкновение, характерны для реформистского мировосприятия (ср. карнавал как «бесовское игралище», противников как «дивьих зверей» и т. п.). Ср. сходные выражения в сочинениях Аввакума (Пустозерский сборник 1975, 19, 25, 29, 51).

[5] Ср. аналогичный эпизод в Житии преп. Сергия Радонежского (Клосс 1998, 298—300). В Житии Неронова чудесное обретение грамотности описано следующим образом: «Иоанн учашеся зело медленно, яко единый букварь учаше лето и месяцев шесть ⟨...⟩ Многажды и учитель, прилежание его зря и косен того ум видя, плакаше о нем. Отрок же Иоанн отлучашеся от дружины своея в уединение и моляшеся Богу, да подаст ему разум в учении, и паки взимаше букварь. Посем внезапу возсия в уме его свет разума Божия и вселися благодать Духа Святаго в него: видя бо премилостивый Бог усердное и неприложное его тщание о постигновении разума книжнаго и слезныя того молитвы приемля, единем часом отверзе ему ум разумети писания и абие сверстников своих превзыде» (Материалы, I, 249—250). При очевидной зависимости данного эпизода от Жития преп. Сергия стоит отметить, что чудо оказывается как бы более интериоризованным, в описа-

нов становится священником и популярным проповедником; деятельность проповедника сама по себе нарушала сложившиеся в России традиции, поскольку до XVII в. устная проповедь священниками не практиковалась; нарушение традиции приводит Неронова к постоянным столкновениям с другими священниками, его вновь избивают и заключают в тюрьму (см.: Зеньковский 1970, 78—79). В этих столкновениях Неронова поддерживает патриарх Филарет, и Неронову удается вновь обрести свой приход в Нижнем Новгороде. В этой части Житие следует достаточно обычной схеме: зло оказывается наказанным, а праведность торжествует.

В следующем эпизоде, однако, Неронов противостоит царю и патриарху Филарету. Он проповедует против войны с Польшей (1632—1633), представляя ее как бессмысленное пролитие христианской крови. Этот необычный пацифизм (феномен, очень редко встречающийся в средневековых житиях святых — как русских, так и любых других[6]) привел в крайнее раздражение благочестивейшего царя, и Неронов был сослан в дальний монастырь на берегах Белого моря[7]. Этот эпизод ни в коей мере не является общим местом. Наставления Неронова оцениваются как высоко нравственные и боговдохновенные, но его оппоненты не подвергаются наказанию за отказ следовать указаниям святого: хотя царские войска терпят поражение, благочестивейший

Продолжение сноски

нии отсутствует внешний агент (старец), и в результате отношения между святым и Богом изображаются как более интимные или индивидуальные.

[6] Ср. замечательную филиппику против пацифизма в проповеди Гавриила Бужинского «О победе, полученной у Ангута» 1714 г. (Гребенюк 1979, 221—230). Пацифизм объявляется здесь ересью. Я, впрочем, никоим образом не утверждаю, что этот милитаристский дискурс петровского времени органически вырастал из предшествующей русской духовной традиции.

[7] В Житии говорится: «По неколицех же летех иерей Иоанн, в царствующий град Москву пришед, виде собирающаяся воя в полки: хотяше бо благочестивый царь Михаил Федорович воздвигнути рать и брань на короля польскаго. Иоанн же, прозря духом яко не имуть одолети сопротивных, но токмо кровь христианская имать пролиятися всуе, того ради много моли царя и патриарха о умирении тоя брани, дабы не пролиися многая кровь христианская. Не послушавшим же им, зело воспрещаше, глаголя: о благочестивый царю! аще и много подвигнешися, но не имаши получити желания твоего и всуе трудишися. Царь убо и патриарх за таковое его дерзновение прогневашеся нань, повелеша заточити его в пределы поморские, в монастырь чудотворца Николы, глаголемый Корельский, иже близь океана» (Материалы, I, 267—268).

царь не становится менее благочестивым. В центре рассказа оказывается, видимо, не торжество праведности, а скорее своеобразие позиций Неронова, его нравственная убежденность и личное мужество. И вновь он является как страдалец по собственной воле (как и Аввакум в своей автобиографии). Нетрадиционное поведение Неронова демонстрируется в его житии неоднократно, особенно в последней части, повествующей о конфликте Неронова с патриархом Никоном и никонианскими архиереями. Таким образом, Неронов предстает не как типичный святой, и автор его жития не изображает его (скорее всего, вполне сознательно) в качестве такового и не стремится сгладить его индивидуальные черты. Автор несомненно пользовался агиографическими топосами, но лишь в ограниченном объеме, удовлетворяясь минимумом, необходимым для того, чтобы в герое повествования читатель опознал святого.

Традиционные культуры, как правило, не предоставляют индивиду выбор из спектра культурных или духовных ценностей. Религиозная реформа создает такой выбор. С точки зрения реформатора, каждый должен либо пережить духовное обновление, либо обречь свою душу на погибель. Поставленная перед подобным выбором, некоторая часть общества предпочитает обычно второй путь или во всяком случае стремится обойтись без радикальных перемен в традиционном образе жизни. Эта новая для культурного сознания альтернатива сказывается и на литературной системе. Наряду с фигурой праведного реформатора в ней должен появиться его секулярный антагонист — тот неправедный герой, который избрал путь погибели. Именно в силу этого появление в светских повестях XVII в. (таких как Повесть о Савве Грудцыне) профанного протогониста может рассматриваться как побочный результат духовной реформы. В данном контексте вполне понятно, что профанный герой оказывается ставленником дьявола — точно так же как его благочестивый двойник, праведный реформатор, предстает как посланец Бога. Таким образом, индивидуальное начало освобождается из тенет социального традиционализма, выпущенная на сцену личность изображается как противостоящая обществу и ведущая с ним борьбу. В результате появляется два типа персонажей: один фигурирует прежде всего в духовной литературе, другой — в светской. Они никогда не встречаются в одном и том же повествовании, но оба, тем не менее, являются осколками одного культурного взрыва и в этом качестве могут рассматриваться как взаимозависимые инновации. Последствия религиозной реформы не ограничиваются, однако,

лишь изменениями в наборе литературных персонажей, но охватывают всю социокультурную область в целом.

3. Наиболее важным культурологическим результатом религиозной реформы было возникновение оппозиции светской и духовной культуры. В предшествующей культурной системе между духовным и секулярным существовала широкая переходная зона (Живов 1993). Например, бракосочетание было безусловно христианским обрядом, одним из церковных таинств. Тем не менее оно сопровождалось обычно внецерковными ритуалами явно профанного характера. Традиционные свадебные обряды восходили при этом к славянскому языческому обиходу, и их приспособление к нормам христианского благочестия оставалось неполным и относительным. Как бы то ни было, в реальном свадебном торжестве два типа ритуального поведения (условно говоря, «христианский» и «языческий») оказывались переплетенными. Епископ или священник, который совершал бракосочетание, участвовал в свадебном пире и благословлял трапезу. Его участие давало своего рода санкцию пляскам, пению и играм, совершавшимся вокруг него, так что карнавальные или кощунственные элементы свадебной обрядности оказывались определенным образом нейтрализованными и легитимированными. В рамках существовавшей социальной нормы традиционное свадебное веселье не воспринималось как противостоящее христианскому смыслу событие. В XVII в. это восприятие может меняться. В 1648 г. юный царь Алексей Михайлович женится на Марии Милославской; хотя традиционное распределение персонажей свадебного действа осталось без перемен (ср. описание свадебных чинов: ПСРЛ, XXXI, 164—168), торжества, устроенные по этому случаю, носили необычный характер. Как рассказывается в Житии Неронова, царский духовник Стефан Вонифатьев, поддерживавший Неронова и бывший одним из главных деятелей кружка боголюбцев, воспротивился неблагочестивому смешению традиций. В Житии сообщается, что «честный оный протопоп Стефан и молениями и запрещением устрои не быти в оно брачное время смеху никаковому, ниже кощунам, ни бесовским играниям, ни песнем студним, ни сопелному, ни трубному козлогласованию. И совершися той законный брак благочестиваго царя в тишине и в страсе Божии, и в пениих и песнех духовных» (Материалы, I, 272). Таким образом, старинные обычаи оказались предметом переоценки, и при этом была проведена четкая граница между христианским и не христианским, духовным и профан-

ным, так что — по крайней мере в наиболее значимой сфере официальной обрядности — было искоренено недопустимое с точки зрения нового восприятия смешение противостоящих начал.

Этот же процесс размежевания имеет место и в литературной деятельности. В полемическим трактате «О видимом образе Божием», написанном в 1630-х годах, Иван Бегичев обвиняет своих оппонентов в богословском невежестве, противопоставляя при этом духовную и светскую литературу. Он пишет: «...сам нимало отчасти искусен в божественных писаниих и стаибники твоя: Никифор Воеиков с товарищи,— сами оне с выеденое яйцо не знают, а вкупе с тобою на мя роптати не стыдятся. И все вы, кроме баснословные повести, глаголемыя еже о Бове королевиче, и мнящихся вами душеполезное быти, иже изложено есть от младенец, иже о куре и о лисице и о прочих иных таковых же босносłовных повестей и смехотворных писм,— божественных книг и богословных дохмат никаких не читали» (Бегичев 1898, 4). На существующую литературу накладывается новая классификация, соответствующая новой установке на размежевание традиций, и эта переоценка захватывает не только вновь созданные тексты, но литературу в целом.

Так, летописи, которые могли рассматриваться как своеобразная часть духовной литературы, описывающая осуществление Божественного промысла в человеческой истории (ср.: Еремин 1966, 64—71), теперь могут пониматься как простое изложение событий прошлого. Такое понимание находим, например, в «Скифской истории» Андрея Лызлова, написанной в последнее десятилетие XVII в. Сочинение представляет собой компиляцию из разнородных источников, причем заимствованные фрагменты образуют в совокупности полностью светское повествование, в котором не просматривается никакой религиозной установки. Показательно, что свои источники Лызлов определяет как «книги историй», указывая в их числе на равных правах Степенную книгу и Хронограф, с одной стороны, и Барония, Плиния, Кромера и Гваньини — с другой (Лызлов 1990, 7).

Подобная переоценка распространялась на всю сферу культурной деятельности. Границы могли проводиться разными способами, так что возникали ожесточенные споры о том, что принадлежит светской сфере, а что — духовной. Сама оппозиция, однако, прочно утвердилась в культурном сознании и сделалась постоянным элементом нового дискурса. Адепты новой европеизированной или эллинизированной культуры настаивали на том, что подлинная христианская мудрость не

может существовать без философии, риторики и грамматики. На их взгляд, владение свободными искусствами было необходимо для правильного понимания Писания и, следовательно, для спасения души. Епископы-никониане обвиняли старообрядцев в невежестве и утверждали, что учение невеж может вести только к духовной погибели. Аввакум и его последователи возражали в ответ, что свободные искусства представляют собой лишь внешнее знание, не относящееся к религиозной сфере или христианскому преданию, и в силу этого никакого отношения к спасению не имеют. Аввакум в своем Житии заявлял, что он «не учен диалектики и риторики и философии, а разум Христов в себе» имеет (РИБ, XXXIX, стб. 67; Пустозерский сборник 1975, 60). В одном из своих поучений он призывал своих духовных детей: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите. Понеже ритор и философ не может быти христианин... Да и вси святии нас научают, яко риторство и философство — внешняя блядь, свойственна огню негасимому. От того бо раждается гордость, мати пагубе. И несть ми о сем радения. Аз же ни ритор, ни философ, дидаскалства и логофетства неискусен, и зело исполнен неведения» (РИБ, XXXIX, стб. 547—548)[8]. Таким образом, христианское ведение, непосредственно идущее из Св. Писания и творений Св. Отцов, противопоставляется ложному «внешнему» (т. е. исключенному из духовной сферы) знанию. Спасение, согласно взглядам Аввакума, зависит не от этого внешнего знания, но от неповторимых

[8] Собрания выдержек из различных сочинений против свободных искусств были весьма распространены у старообрядцев. Одна такая подборка выписок опубликована по тетрадкам, изъятым у ученика Аввакума Андрея Самойлова в 1664 г. (Материалы, I, 480—490). Здесь наряду с выдержками из Аввакума приводится приписываемое Ефрему Сирину изречение: «И кроме философии и кроме риторики и кроме грамматики мощно есть верну сущу препрети всех противящихся истинне», говорится о том, что «Сократа философа еллинскаго вши сьели, Платона в ссылку сослали и тамо зле исчез, понеже хотел ново житие в людех поставити», цитируется пассаж из Барония с предостережениями св. Григория Богослова своему брату св. Григорию Нисскому против диалектики и риторики. Очевидно, что вопрос о статусе (духовном или светском) философии, риторики и грамматики был исключительно важен для религиозной полемики этого периода. Довольно подробный разбор данных дает Б. А. Успенский (Успенский 1988), хотя его попытка реконструировать «древнерусские» корни этого отношения к риторике, на мой взгляд, не убедительна и основана на сближении общих для разновременных текстов топосов, получающих тем не менее разную интерпретацию в разных историко-культурных парадигмах.

отношений отдельного человека к Богу. Тем самым индивидуальный выбор и индивидуальная харизма противополагаются социальным нормам, на этот раз, впрочем, не нормам традиционного общества, но нормам культурной элиты.

Как только утвердилось противопоставление светской и духовной областей, возникла принципиально новая структура культуры и литературы. Механизм дифференциации начинает действовать и приводит к формированию риторически организованной системы. Как уже было сказано, одним из первых результатов было возникновение оппозиции поэзии и прозы. Многие исследователи пытались приписать различным древнерусским текстам ту или иную разновидность метрической регулярности; все эти попытки, однако, остаются сомнительными (см. выше). Между тем в сфере фольклора песня, структура которой основывается на рифмах и ассонансах, бытовала в течение многих столетий как безусловно поэтический текст. Таким образом, вплоть до XVII в. в какой-либо опознаваемой форме не существовало именно книжной поэзии.

Появление книжной поэзии может быть связано с той важной ролью, которую начал играть в новой культурной системе принцип убеждения. Несколько упрощая, можно сказать, что религиозная реформа создавала необходимость приобретения сторонников и последователей, поскольку религиозные убеждения становились не автоматически наследуемым элементом традиционной культуры, а предметом индивидуального выбора. Поэтическая выразительность могла рассматриваться как действенное средство убеждения. Показательно, что одним из первых примеров русской книжной поэзии являются стихи Ивана Наседки, книжника, связанного с Троице-Сергиевым монастырем, и во многих отношениях предшественника движения боголюбцев. Стихи были включены в его трактат «Изложение на люторы», написанный между 1622 и 1625 гг. с установкой на ту самую «исправу», о которой говорилось выше (Русская силлабическая поэзия 1970, 56—59). Итак, ранее фольклорная поэзия стояла в оппозиции к книжной прозе; в XVII в. религиозная культура усваивает себе тот экспрессивный («поэтический») потенциал, который прежде был присущ только народной традиции, и использует его в своих собственных целях; в результате оппозиция поэзии и прозы появляется в рамках книжной культуры. Эта трансформация может рассматриваться как параллель к другому процессу столкновения книжной и народной культур — к распространению публичной проповеди, стремящейся вытеснить с улиц

и площадей скоморошество и народные игрища и установить универсальную социальную норму строгости и благочестия.

Вторжение поэзии в сферу духовной культуры означает, что эстетическая деятельность как таковая обретает статус самостоятельного культурного феномена. Создание литературного текста перестает быть только лишь прагматическим актом, выполняющим дидактическую или апологетическую функцию, и превращается в творчество, основанное на эстетических ценностях. В силу этого литературная деятельность приобретает элемент рефлексии. Частным, но весьма знаменательным следствием этого развития оказывается появление «внутрилитературных» текстов, т. е. текстов, ставящих исключительно литературные задачи и предназначенных для собственно литературного обихода (имею в виду прежде всего жанр литературного послания). Во второй четверти XVII в. авторы, принадлежавшие к так называемой «приказной школе», создают целый ряд подобных текстов (Панченко 1973, 34—77; Шептаев 1965).

В это же время получает развитие представление об индивидуальном авторстве. Оно является, несомненно, весьма существенной инновацией, поскольку в предшествующую эпоху литература как целое строилась на понимании литературной деятельности как воплощения или раскрытия единого образца, а литературных текстов, этот образец воплощающих,—как общего достояния (поэтому, в частности, тексты могли редактироваться, перегруппировываться, обрастать редакциями и т. д.). Важным представлялся лишь божественный и, следовательно, надиндивидуальный замысел, существующая безотносительно к автору истина, тогда как авторские модификации, искусство изложения или иные черты, присущие отдельному тексту, воспринимались как вторичные атрибуты (Успенский 1987, 55—59). Представление об индивидуальном авторстве разрушает эту систему, и сама история текста приобретает принципиально новый характер. Одновременное появление представления об индивидуальном авторстве и индивидуалистического героя литературного повествования вряд ли можно объяснить как результат случайного совпадения. Они явно обусловлены более общим культурным преобразованием.

Система культуры становится дифференцированной, создавая выбор между светским и духовным, между прозой и поэзией. Литературная деятельность перестает быть функциональной, и выбор определенного рода этой деятельности оказывается для автора предметом рефлексии. Руководством для рефлексии этого рода была прежде все-

го риторика, и это приводит к появлению риторических трактатов. Первое пособие по риторике, скомпилированное или переписанное в России, дошло до нас в рукописи 1623 г. (которая является, возможно, списком в рукописи 1617—1619 гг.), это так казываемая риторика Макария (Лахманн 1980). Это сочинение не является оригинальным, но оно свидетельствует об интересе к перестройке литературной деятельности. В течение XVII столетия появляются и распространяются в десятках списков различные риторические пособия. Они накладываются на специфическую основу средневековой русской культуры, и это обусловливает ряд особенностей их функционирования. Они оказываются не столько регуляторами сложившейся практики, сколько нормообразующим руководством, создающим новые правила литературного, культурного и — шире — социального поведения. Для того чтобы обозначить эту специфическую нормообразующую функцию, Р. Лахманн ввела понятия риторики декорума (Dekorum-Retorik — Лахманн 1982; ср.: Живов 1985). Оригинальные риторические пособия этого рода появились только в начале XVIII в., однако потребность в них ощущалась и в предшествующий период; она удовлетворялась переводами и компиляциями. Как бы то ни было, русская культура получает риторическую организацию, классифицирующую различные сферы культурной деятельности и соотносящую эти сферы с различными типами литературного и речевого поведения; риторические модели делаются основой для восприятия культурных явлений.

Риторика предписывала литературной деятельности систему жанров как способ классификации и регламентации. Начиная с XVII в. понятие жанра может прилагаться к русским литературным текстам с достаточным основанием. Жанровая система создавала возможность вычленять различные типы писания и, соответственно, выбирать между ними, согласуясь с назначением текста, трактуемой в нем материей и т. д. Первоначально жанровая система была лишь зачаточной, образцы большинства жанров в корпусе реально представленных текстов отсутствовали, однако риторическая организация стимулировала их появление, и обозначенные теорией пустоты постепенно стали заполняться. В XVII столетии появляются такие ранее не известные жанры, как драма, медитативная поэзия, проповедь, историческое повествование.

При этом риторический декорум создавал противопоставление публичной и частной сферы (например, разделяя публичное красноречие и эпистолярный стиль), и в результате этого сфера частной жиз-

ни становилась предметом культурной рефлексии, в то время как ранее она была лишена какой-либо культурной значимости. Данное противопоставление обусловливало постепенную кристаллизацию различия между жанрами, имеющими дело с богословскими, философскими или политическими проблемами, и жанрами, специально предназначенными для выражения личного опыта и описания индивидуальных черт людей и событий. Появляются биографии и автобиографии, дневники и записки очевидцев, такие, например, как записки Матвеева о стрелецком бунте 1682 г. (Матвеев 1841). Позднее к ним добавляются любовные песни (первые примеры относятся к концу XVII в.: Майков 1889, 229—233), а еще позднее элегии, переложения псалмов, стихотворные молитвы и т. д. Интересно, что в XVIII в. духовные оды, т. е. поэтические переложения псалмов, становятся основным жанром, в котором находят выражение личные переживания, горе, негодование, страдание и т. п. Это развитие по существу аналогично рассматривавшейся выше трансформации жития в индивидуальную биографию: старый канон духовной литературы перерабатывается и приспосабливается к новым задачам. Эта частная литература последовательно и сознательно противополагается жанрам, связанным с публичной сферой: панегирической прозе и поэзии, богословским трактатам, религиозным наставлениям и т. п. Полная жанровая система формируется постепенно, и этот процесс завершается лишь во второй половине XVIII в., однако начало этому развитию было положено в XVII в., и, следовательно, именно на эту критическую эпоху приходится момент кардинального поворота.

Все эти процессы обычно описываются как модернизация традиционной культуры под влиянием универсально значимых факторов европеизации и секуляризации. Суммируя сказанное выше, я бы полагал, что начальный стимул в переходе русской культуры от средневековья к современности был связан с иными явлениями. Формирование новой культурной системы было вызвано религиозной или нравственной реформой первой половины XVII столетия. Целью реформы было восстановление моральных ценностей и благочестия, разрушенных в Смутное время. Результатом, однако же, была не реставрация традиционной системы, а общий пересмотр доставшегося от прошлого наследия. Этот процесс отчасти напоминает развитие других европейских обществ — по крайней мере, в той степени, в которой религиозная реформа в России может быть уподоблена Реформации и контрреформации в Западной Европе. Религиозная реформа приводит к раз-

витию личностного начала, а оно, в свою очередь, обусловливает возникновение новых сфер культурной деятельности. При таком подходе мы получаем вместо западного влияния, действующего как deus ex machina, и вызванного им запоздалого и странного на вид Ренессанса, понятную в своих истоках трансформацию культурного сознания, рефлектирующего прежде всего над собственными культурными ценностями и на этом пути встречающегося с мировосприятием Нового времени. Эта рефлексия накладывается на весьма специфичную древнерусскую культурную основу. Впервые возникает противопоставление светской и духовной культуры, а литературная и художественная деятельность получает автономную значимость. Получив автономию, культура переживает радикальные изменения. Необходимость самоорганизации приводит к ее риторическому упорядочению, а недостающие с точки зрения риторического эталона культурные пласты восполняются за счет внешних источников (обращение к классическому наследию, западное влияние).

Литература

Бегичев 1898 — Послание Ивана Бегичева о видимом образе Божием / Подгот. А. И. Яцмирский. По рукописи XVII века собрания А. И. Яцмирского // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1898. Кн. 2, отд. 2, с. I—X, 1—13.

Бенеманский 1917 — *Бенеманский М.* Закон градский. Значение его в русском праве. М., 1917.

Гребенюк 1979 — Панегирическая литература петровского времени / Изд. подгот. В. П. Гребенюк. М., 1979.

Еремин 1966 — *Еремин И. П.* Литература древней Руси. М.; Л., 1966.

Живов 1985 — *Живов В. М.* [Рец. на кн.]: Feofan Prokopovič. De arte rhetorica libri X... // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1985. 3 (44), 274—278.

Живов 1988 — *Живов В. М.* История русского права как лингвосемиотическая проблема // Semiotics and the History of Culture: In Honor of Jurij Lotman. Columbus (Ohio), 1988, 46—128.

Живов 1992 — *Живов В. М.* Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте // La cultura spirituale russa / Universita di Trento; A cura di L. Magarotto e D. Rizzi. Trento, 1992, 71—125. (Dipartamento di storia della civiltà Europea. Testi e ricerche, № 11).

Живов 1993 — *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993, 50—59.

Живов и Успенский 1984 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII вв. // Античность и культу-

ра в искусстве последующих веков: Материалы научной конференции / Гос. музей изобразительных искусств. М., 1984, 204—285.

Зееманн 1987 — *Seemann K.-D.* Zum Verhältnis von Narration und Gattung im slavischen Mittelalter // Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen / Ed. K.-D. Seemann. Wiesbaden, 1987, 207—221.

Зеньковский 1970 — *Зеньковский С.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. München, 1970. (Forum Slavicum, Bd 21).

Ингем 1984 — *Ingham N. W.* The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages // Medieval Russian Culture / Ed. by H. Birnbaum and M. Flier. Berkeley; Los Angeles, 1984, 31—53. (California Slavic Studies, 12).

Клосс 1998 — *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998.

Лахманн 1980 — Die Makarij Rhetorik / Mit einer einleitenden Untersuchung... hrsg. von R. Lachmann. Köln; Wien, 1980. (Slavische Forschungen, Bd 27/1).

Лахманн 1982 — Feofan Prokopovič. De arte rhetorica libri X. Kijoviae 1706 / Mit einer einleitenden Untersuchung... hrsg. von R. Lachmann. Köln; Wien, 1982. (Slavische Forschungen, Bd 27/2).

Ленхофф 1984 — *Lenhoff G.* Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters // The Russian Review. 1984. 43, 31—54.

Ленхофф 1989 — *Lenhoff G.* The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus, 1989, 75—77.

Леонид, I—IV — *Леонид (Кавелин)*, архимандрит. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1893—1894.

Линд 1990 — *Lind J. H.* The Martyria of Odense and a Twelfth-Century Russian Prayer: The Question of Bohemian Influence on Russian Religious Literature // The Slavonic and East European Review. 1990. 1 (68), 1—21.

Лихачев 1969 — *Лихачев Д. С.* Семнадцатый век в русской литературе // XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969, 299—328.

Лихачев 1973 — *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973.

Лихачев, Панченко, Понырко 1984 — *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Лызлов 1990 — *Лызлов А.* Скифская история / Подгот. текста, коммент. и аннотир. список имен А. П. Богданова. М., 1990.

Майков 1889 — *Майков Л.* Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1889, 229—233.

Марти 1989 — *Marti R.* Handschrift — Text — Textgruppe — Literatur. Wiesbaden, 1989. (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa Institut an der Freien Universität Berlin, Bd 68).

Матвеев 1841 — Записки Андрея Артамоновича графа Матвеева // Записки русских людей / Изд. И. П. Сахаров. СПб., 1841, 1—94.

Материалы, I—IX — Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. И. Субботина. Т. 1—9. М., 1875—1890.

Оболенский 1974 — *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500—1453. London, 1974.

Панченко 1973 — *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.

Палицын 1955 — Сказание Авраамия Палицына / Под ред. Л. В. Черепнина. М.; Л., 1955.

Паскаль 1938 — *Pascal P.* Avvakum et les débuts du Raskol: La crise relogieuse au XVII siècle en Russie. Paris, 1938.

Петухов 1916 — *Петухов Е. В.* Русская литература: Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода. Древний период. Пг., 1916.

Плюханова 1982 — *Плюханова М. Б.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в // Художественный язык средневековья. М., 1982, 184—200.

ПСРЛ, I—XXXVIII — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографической комиссией. Т. 1—37. СПб.; М., 1841—1989.

Пустозерский сборник 1975 — Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975.

РИБ, I—XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 1—39. СПб. (Пг., Л.), 1872—1927.

Русская силлабическая поэзия 1970 — Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Л., 1970. (Библиотека поэта. Большая серия).

Соболевский 1903 — *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв.: Библиографические материалы. СПб., 1903.

Стоглав 1863 — Стоглав / Изд. Д. Кожанчикова. СПб., 1863.

Тарковский 1975 — *Тарковский Р. Б.* Старший русский перевод басен Эзопа и переписчики его текста. Л., 1975.

Томсон 1978 — *Thomson Fr. J.* The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture // Slavica Gandensia. 1978. 5: Belgian Contributions to the 8th International Congress of Slavists. Zagreb, Ljubljana, September 1978, 107—139.

Томсон 1993 — *Thomson Fr. J.* The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy. The Cause of Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages / Ed. by B. Gasparov and O. Raevsky-Hughes. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1993, 179—214. (California Slavic Studies, 16).

Трубецкой 1973 — *Trubetzkoy N. S.* Vorlesungen über die altrussische Literatur. Firenze, 1973. (Studia historica et philologica. Sectio slavica, 1).

Туминс и Вернадский 1982 — Patriarch Nikon on Church and State. Nikon's «Refutation» / Ed., with Introduction and Notes by V. A. Tumins and G. Vernadsky. Berlin; New York; Amsterdam, 1982. (Slavic Printings and Reprintings, 300).

Успенский 1984 — *Uspensky B. A.* The Language Situation and Linguistic Consciousness in Muscovite Rus': The Perception of Church Slavic and Russian // Medieval

Russian Culture / Ed. by H. Birnbaum and M. Flier. Berkeley; Los Angeles, 1984, 365—385. (California Slavic Studies, 12).

Успенский 1987—*Успенский Б. А.* История русского литературного языка XI—XVII вв. München, 1987.

Успенский 1988—*Успенский Б. А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI—XVII вв.) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988, 208—224.

Шептаев 1965—*Шептаев Л. С.* Стихи справщика Савватия // Труды отдела древнерусской литературы. 1965. 21, 5—28.

Шмидт и Зееманн 1987—*Schmidt W.-H., Seemann K.-D.* Erzahlen in den älteren slavischen Literaturen // Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen / Ed. K.-D. Seemann. Wiesbaden, 1987.

Вопрос о церковной юрисдикции в российско-украинских отношениях XVII — начала XVIII века

1. События конца XVI — начала XVII вв., столкнув Россию и Украину, поставили перед русской и украинской элитами задачу наново построить ту концептуальную основу, которая определяла их взаимное восприятие. Такими событиями были прежде всего установление патриаршества в Москве в 1589 г., давшее русской церкви статус, принципиально отличный от церкви украинской, Брестская уния, разделившая украинское общество, а для Москвы создавшая проблему выбора позиции в отношении отказавшейся от унии части населения, и Смутное время, столкнувшее русских и украинцев лицом к лицу и разрушившее вместе с тем преемственность московских традиций, в частности и в церковно-религиозной сфере. Вопрос о национальных отношениях оказывается тесно сплетенным с вопросами религиозными, среди последних и с вопросом о церковной юрисдикции.

Вырабатывая после Смутного времени новый взгляд на саму себя и на свое окружение, Московская Русь прежде всего осознает себя православной державой, подвергшейся нападению иноверцев, но отстоявшей себя как единственное православное царство (самодержавный царь и полновластный патриарх оказываются наиболее важными параметрами этой концептуализации). Это определяет и отношение Московской Руси к внешнему миру как миру иноверному, частью которого оказывается и Украина — вне зависимости от того, имеется ли в виду ее православное или инославное население. Это проявляется, например, в решении собора 1620 г. о перекрещивании выходцев из Литовской Руси — безразлично, католиков, униатов или православных, крещенных обливательным крещением (Харлампович 1914, 21—24). Не менее характерна подозрительность к церковным книгам литовской печати, которые подданным Московского государства было запрещено ввозить, покупать и даже держать у себя, поскольку, как говорилось в указе 1627 г., «иные книги литовские печати многия латин-

ския ереси» содержат (Акты Моск. гос-ва, I, №201). Такого рода факты говорят об общем убеждении в повреждении веры у православных соседей. Восприятие религиозное конституировало и восприятие этническое.

Показательны в этом плане прения Лаврентия Зизания с московскими книжниками в 1627 г. Обвиняя Лаврентия в догматических заблуждениях, т. е. приписывая ему своего рода иноверие, московская сторона рассматривает как чужой и язык Зизания. Ему ставят вопрос: «По литовскому де языку как вы говорите: собра? И Лаврентий сказал: тож и по литовскому языку собра» (Прение 1859, 81). Хотя речь идет лишь о разных редакциях церковнославянского, взаимопонятных для спорящих сторон, здесь постулируется разность языков, что предполагает и разность этническую. Тем самым иноверство превращается в инородство.

Новая ситуация складывается постепенно начиная с 1640-х годов. Первоначальным стимулом были здесь попытки религиозного реформирования русского общества, отчасти связанные с деятельностью кружка боголюбцев, но начавшиеся еще до того, как он сформировался. Осознанные в это время потребности религиозного просвещения побуждали воспользоваться теми достижениями, которые были в украинской церкви. В результате появляются московские издания Кирилловой книги (1644), Книги о вере (1648), Грамматики Мелетия Смотрицкого (1648) (см.: Роте 1983a; Роте 1983b). К этническому самосознанию, равно как и к проблемам церковно-каноническим, эти явления отношения не имели, но они укрепляли восприятие украинской церкви как единоверной (хотя подозрительность в отношении нее и сохранялась). При таком восприятии сознание этнических различий (национальная идентичность) отделялось от сознания религиозных (религиозной идентичности), что было потенциально важной инновацией.

Принципиальную новизну вносила имперская идея, представление о Московском царстве как о новой Византии, усвоенное, видимо, царем Алексеем Михайловичем уже в первые годы его царствования. Идея христианской империи в ее русской рецепции предполагает власть монарха над многими христианскими народами, объединение под его державой новой православной ойкумены. Этнического единообразия эта идея не требовала, напротив, она даже предполагала этническую гетерогенность, однако она безусловно провоцировала политические акции, имевшие значение для этнического самосознания.

Эта идея побудила Москву решиться на присоединение Украины, что вряд ли было бы возможно при прежней изоляционистской установке. Одной из предпосылок этой решимости было представление об украинцах как единоверцах, подготовленное предшествующим развитием.

Имперская модель ставила вопросы церковно-канонического характера, но не сообщала для них однозначного решения. Образец Византии, на который ориентировался Алексей Михайлович, в том виде, как он воспринимался в России XVII в. (через призму многочисленных концептуализаций исчезнувшей политической реальности), мог интерпретироваться различным образом. Царь, уподобляясь василевсу, мог возглавлять империю, состоящую из нескольких церковно независимых областей, что придавало царю объединяющее (а отсюда до некоторой степени и руководящее) начало. Такая модель, вообще говоря, могла прилагаться к России. Например, Арсений Суханов в беседах с греками заявлял, что «царь устроил у себя вместо папы — патриарха на царствующем граде Москве, а вместо ваших четырех патриархов — четырех митрополитов» (Каптерев 1914, 391). Никаких попыток реализовать эту модель в полном объеме, однако, не делалось. Для русско-украинских отношений это означало, что и после присоединения Украины Киев мог оставаться вне юрисдикции московского патриарха.

Другая интерпретация византийского образца трактовала царя и патриарха как «священную двоицу» или «богоизбранную сугубицу» (см. эти наименования в никоновском Служебнике 1656 г. — с. 21, 22, 34, 40). Такая интерпретация опиралась на учение Эпанагоги о симфонических отношениях императора и патриарха и в принципе предполагала параллелизм власти царя в сфере гражданской и власти патриарха в сфере церковной. Трактовка византийского прецедента выделяла в этом случае особые отношения василевса и константинопольского патриарха и была исторически связана с претензиями последнего на положение главы всей восточной церкви. Реализация этой модели должна была, вообще говоря, вести к тому, чтобы новые области, присоединяемые к империи, переходили в юрисдикцию московского патриарха. В царствование Алексея Михайловича и эта модель не была реализована последовательным образом.

Можно думать тем не менее, что в начале этого царствования, когда патриарший престол занимал Никон, ориентиром служит именно вторая модель. В этом плане могут пониматься богослужебные реформы Никона и ведущееся при нем исправление книг. Одним из следствий

реформирования (в какой мере эти результаты были основной целью реформ, можно дискутировать) было сближение московских и украинских церковных порядков, тогда как исправление книг вело к формированию единого («общерусского» в терминологии Н. С. Трубецкого — Трубецкой 1995, 173—174) извода церковнославянского языка, синтезировавшего черты московского и украинского изводов. Понятно при этом, что, действуя в пределах подчиненных ему епархий, Никон прежде всего вводил украинские порядки в русскую церковную жизнь, тогда как воздействие в противоположном направлении было вне рамок его власти. Реализуя идеи религиозного просвещения, Никон привлекает к своим реформам украинских книжников, предполагая, видимо, создать в Москве церковную культуру, не уступающую киевской и способную претендовать на универсальное значение в православной империи. Эти опыты «выравнивания» можно рассматривать как создание предпосылок для церковно-канонического объединения, т. е. реализации второй «имперской» модели.

Затронутыми оказываются и собственно вопросы церковной юрисдикции. Хотя вопрос о переподчинении киевской митрополии московской стороной прямо не ставился, Никон может именовать себя патриархом Великой, Малой и Белой России, что соответствует новой имперской титулатуре царя и вместе с тем указывает на перспективу объединения всех епархий распространяющейся империи под юрисдикцией московского патриарха. Более того, белорусские епархии — полоцкая, могилевская и смоленская — после установления в этих областях власти московского монарха выводятся в 1654—1657 гг. из подчинения киевскому митрополиту (а опосредовано и константинопольскому патриарху) и переходят под юрисдикцию Никона (Харлампович 1914, 170—171)[1]. Таким образом, частичная реализация модели «богоизбранной сугубицы» все же имеет место.

Замышлялась ли ее полная реализация, остается неясным. Хотя еще в 1659 г. на Переяславской раде московский воевода кн. А. Н. Тру-

[1] Показательно в этой связи, что новопоставленный смоленский епископ Филарет, прибыв в Смоленск, «вступил в борьбу с тамошними церковными порядками, начал ломать „вольности" духовенства и духовных называл иноверцами» (Харлампович 1914, 172). Эти действия могли восприниматься как угроза украинским духовенством (местоблюстителем Мефодием Филимоновичем), полагавшим, что в случае канонического переподчинения Москве их ожидает та же судьба (Архив Ю.-З. России, VI, №30, 70). Украинское духовенство, таким образом, вполне сознавало возможность реализации второй имперской модели.

бецкой в статьях договорного соглашения проводит пункт, по которому «митрополиту киевскому… быть под благословением св. патриарха московского и всея великия и малыя и белыя России» (Акты, относящиеся к истории южной и западной России, IV, № 115, 264), настоятельных попыток осуществить это решение московским правительством не предпринимается. Хотя такой курс можно объяснить рядом частных причин (нежеланием обострять отношения с константинопольским патриархом во время дела патриарха Никона, опасениями за епархии правобережной Украины), кажется правдоподобным, что имеет место и смена имперской концепции — от второй модели к первой. В своей борьбе с патриархом Никоном Алексей Михайлович явно не горел желанием как-либо укреплять статус патриаршей власти, делая его сопоставимым со статусом самого царя (ср. обвинения патриарха Никона в том, что он именовал себя «великим государем»). Поскольку модель «священной двоицы» оказывается дискредитированной, причем не только в отношении патриарха Никона, но и в отношении его преемников, вопрос о переподчинении киевской митрополии московскому патриарху перестает быть актуальным. В частности, светской властью никак не было поддержано выступление на Большом Московском соборе 1666—1667 г. епископа Александра Вятского, предлагавшего идти дальше в объединении церквей в рамках империи. Не получили отклика и призывы гетмана Брюховецкого поставить из Москвы киевского митрополита.

Сдержанность в вопросе о юрисдикции могла быть связана и с сознательной непоследовательностью, а на отдельных этапах и двойственностью, которой характеризовалась политика Алексея Михайловича в отношении старообрядцев. Старообрядцы относили на счет украинского влияния порчу отеческой традиции, что для них актуализировало восприятие украинцев как иноземцев и иноверцев. Инок Савватий в челобитной Алексею Михайловичу 1660-х годов пишет о «приезжих нехаях» как виновниках еретического исправления книг, подразумевая, надо думать, выходцев из Киева (ГИМ, Увар. 497/102, 8 об.; элементы аналогичного подхода есть и у протопопа Аввакума). Он тем самым вносил в религиозную полемику момент этнического противостояния. Присоединение к Москве «иноверной» киевской митрополии должно было бы быть воспринято старообрядцами как закрепление ненавистного им порядка, так что, не принимая окончательного решения в вопросе о юрисдикции, царь оставлял для себя определенную свободу действий и в отношениях со старообрядческой партией (в ча-

стности, в качестве средства давления на духовных иерархов на случай их неполного повиновения).

Положение меняется лишь после вступления на патриарший престол Иоакима (Савелова) и смерти Алексея Михайловича. Естественное ослабление царского всевластия — особенно после смерти Федора Алексеевича и вступления на престол малолетних Петра и Иоанна — приводит к усилению реального влияния патриарха в государственном управлении, а вместе с тем и к реанимации второй имперской модели, хотя уже и без эксплицитного упоминания «священной двоицы». В 1685 г. Иоаким посвящает в киевские митрополиты Гедеона Четвертинского (избранного в Киеве) и тем самым переподчиняет себе киевскую митрополию. При этом он пользуется поддержкой гетмана Самойловича, рассчитывавшего, что московский патриарх не будет непосредственно вмешиваться в дела украинской церкви и изменять сложившиеся в ней обычаи. Иоаким без особого труда добивается и согласия константинопольского патриарха, так что в 1686 г. с получением константинопольских грамот вопрос о юрисдикции оказывается, по видимости, окончательно решенным.

Этот канонический акт может рассматриваться как часть проводившейся Иоакимом политики религиозной унификации. Она распространяется как на старообрядцев, которые именно в правление Иоакима подвергаются наибольшим преследованиям, так и на украинские епархии. Этнический момент из религиозной политики полностью устраняется, религиозная идентичность подавляет в глазах московских властей идентичность этническую. Стремление к доктринальному и обрядовому единообразию делает иррелевантным старообрядческий взгляд на украинцев как на иноземцев, тогда как собственное восприятие Иоакима и его сподвижников акцентирует различия религиозные, преднамеренно не связывая их с различиями этническими. Вмешательство Иоакима в украинские дела начинается сразу же после поставления киевского митрополита и год от года нарастает. Вновь, как и в начале века, украинские издания подвергаются религиозной цензуре, однако с последствиями, существенно отличающимися от того, что было при патриархе Филарете. Тогда Украина была чужой землей, и можно было лишь запретить распространение в Москве украинских изданий, т. е. результатом была изоляция московской книжности. Теперь, когда Киев подчинился Москве, следствием становится экспансия московского порядка. Если раньше украинский извод церковнославянского мог оцениваться как «чужой» язык, то теперь он вос-

принимается как отклонение от московского, которое может быть допущено лишь в ограниченных пределах. Действительно, патриарх Адриан в 1693 г. дозволяет печатать «тамошним наречием» только малые книжки, запрещая их распространение вне украинских епархий (Архив Ю.-З. России, I, V, № 117). Сам известный спор между грекофилами и латинофилами о времени преложения Св. Даров может рассматриваться как один из элементов имперской церковной политики. Обнаружив у новообретенной паствы опасное иноверие (так называемую «хлебопоклонную ересь»), Иоаким получает возможность утверждать единоверие, представляя любое местное своеобразие как признак религиозной порчи и требуя такой же бескомпромиссной борьбы с ним, как со всяким иноверием[2]. Таким образом, перемена юрисдикции предопределяет, как этого и боялось украинское духовенство, изменение во всем подходе к этнической и религиозной идентичности Украины.

При патриархе Адриане принципиальных изменений в этих установках не происходит, хотя они реализуются не столь последовательно и жестко, как при его предшественнике. Это смягчение политики обусловлено, надо думать, постепенным уменьшением власти патриарха. Занимая позицию за позицией и все более отодвигая патриарха в тень, на первый план выходит создатель новой империи и новой имперской концепции, утверждающий свое единодержавие, распространяющееся как на светскую, так и на церковную сферу,— Петр I.

2. Смерть патриарха Адриана в 1700 г. дает Петру возможность пересмотреть сложившееся соотношение светской и духовной власти.

---

[2] Об отношении патриарха Иоакима к иноверию отчетливо свидетельствует его завещание, в котором он предупреждает царей против общения православных с инославными (см.: Богословский, I, 107; Устрялов, II, 472): «Да никакоже они, государи, попустят кому христианом православным в своей державе с еретики иноверцами, с Латины, Лютеры, Калвины, безбожными Татары... общения в содружестве творити, но яко врагов Божиих и ругателей церковных, тех удалятися». При таком подходе в число «ругателей церковных» не могло не попасть и то украинское духовенство, которое богословствовало или служило иначе, чем в Москве. Показательно, что осуждение «хлебопоклонной ереси» вносится при Иоакиме в качестве отдельной статьи в архиерейское обещание, которое должны были читать при поставлении также и украинские епископы: «Еще верую и мудрствую совершатися в божественней литургии пресуществлению тела и крове Христовы, яко восточнии и наши российстии учителие древнии учат, наитием и действом Святаго Духа, чрез призывание архиерейское, в словах к Богу Отцу молителных: сотвори убо хлеб сей честное тело Христа Твоего и прочая» (ГИМ, Син. 344, л. 28 об.).

Вряд ли правы те историки, которые полагают, что идея коллегиального управления церковью возникла у Петра сразу же после смерти Адриана и Петр лишь ждал удобного времени для ее осуществления, считаясь с возможностью сопротивления духовенства. Очевидно, однако, что Петр не готов был терпеть церковную независимость даже в тех крайне ограниченных пределах, в которых она существовала при Адриане, стремился распространить свою власть на духовную сферу и именно поэтому не допускал избрания нового патриарха. Петр, однако, не мог (да, видимо, и не имел намерения) сразу же разрушить все канонические основы церковного управления и потому должен был найти какие-то формы канонической организации, которые не находились бы в вопиющем противоречии с церковной традицией. С 1721 г. такой формой становится Синод, но для того чтобы утвердить этот неканонический порядок управления, Петр должен быть реформировать государство в целом и обеспечить себе такой контроль над церковью и обществом, которым в 1700 г. он еще не располагал. Обычно считается, что в 1700 г. никакой новой формы церковного управления не возникло, а процесс преобразования как бы застыл, приняв традиционную форму междупатриаршества. Эта форма предполагает местоблюстителя патриаршего престола, и данная роль отводилась историками рязанскому митрополиту Стефану Яворскому. Однако, как верно отметил Дж. Крейкрафт (1971, 111, примеч. 3), ни в каких современных документах такой статус Стефану не усваивается, и это делает сомнительным и утверждение о его местоблюстительстве, и о периоде с 1700 по 1721 гг. как междупатриаршестве.

Можно утверждать тем не менее, что канонический порядок после 1700 г. меняется, и эта перемена существенно отражается на концептуализации отношений московской и украинской церковных традиций. О новом каноническом порядке однозначно свидетельствуют изменения в чине архиерейского обещания, в котором определяются обязанности новопоставляемого епископа и которое является, таким образом, нормополагающим каноническим документом. После смерти патриарха Адриана составляется новая редакция обещания, которая остается в силе вплоть до учреждения Синода. Эта редакция с несомненностью указывает на то, что русская церковь по крайней мере номинально перешла под возглавление восточных патриархов. Так, в обещании Дионисия Вятского и Великопермского, последнего архиерея, поставленного при Адриане (4 августа 1700), читаем:

> Обещаюся... последовати мне во всем и повиноватися всегда отцу моему великому господину святейшему кир Адриану, архиепископу московскому и всеа России, и всех северных стран патриарху. И аще случится и по сем благоволением Божиим будущему святейшему патриарху московскому и всеа России, и всему преосвященному собору российскому, преосвященным митрополитом, архиепископом и епископом братии моей во всем согласну быти и купночинну (ГИМ, Син. 344, л. 23—23 об.; ср.: Горский и Невоструев, III, 2, 441—444).

В обещании св. Димитрия Ростовского (Туптало) — первая хиротония после смерти Адриана (23 марта 1701) — в этом члене находим знаменательную замену:

> ...последовати мне во всем и повиноватися всегда вселенским святейшим четверопрестольным патриархом, и всему преосвященному собору российскому... (ГИМ, Син. 430, л. 85 об.).

Архиереи, таким образом, обещаются при своем поставлении подчиняться восточным патриархам, и это означает, что именно им, хотя бы и фиктивно, канонически подчинена русская церковь. Эта странная каноническая фикция, странная уже в силу того обстоятельства, что возглавление церкви приписывается одновременно четырем восточным патриархам, выступающим как некая искусственно образованная единица, утверждается в русской церкви вплоть до 1721 г., т. е. существует в течение более двух десятилетий[3].

---

[3] О восприятии четырех восточных патриархов как единой инстанции свидетельствует тот факт, что все они в совокупности могут именоваться *вселенскими*, хотя в действительности данный эпитет принадлежит исключительно константинопольскому патриарху. Об этом, в частности, пишет Прокопович: «Есть же и сие от невежества, что нецыи всех четырех патриархов нарицают Селенскими патриархами: ибо един токмо Константинопольский нарицается Селенский» (Прокопович 1721, л. 8). Как бы то ни было, наименование четырех восточных патриархов вселенскими широко представлено в русских текстах XVII в. (ср., например: Никон 1982, 127; Игнатий Римский-Корсаков 1855, 103) и может рассматриваться как устойчивая традиция. Характерно, что в синодском объявлении о признании Синода восточными патриархами говорится о присланной «от Святейших Вселенских патриархов» грамоте, в которой Синод признается равносильным «всем четырех Вселенских Патриархов Престолом» (ПСПР, IV, № 1331 от 22 июля 1724 и № 1337 от 3 августа 1724). При таком понимании восточные патриархи оказываются как бы взаимозаменимы. Отметим в этой связи, что отпустительные грамоты на передачу киевской митрополии из юрисдикции константинопольского патриарха в юрисдикцию патриарха московского были даны константинопольским и

На этот канонический порядок указывает и ряд частных обстоятельств, давно известных в литературе, но рассматривавшихся лишь как курьез, не имеющий институциональной значимости — к чину архиерейского обещания ни историки, ни канонисты, насколько мне известно, не обращались. Так, в 1715 г. Петр посылает к константинопольскому патриарху Косьме две грамоты. В одной из них Петр просит освободить его от постов, а в другой разрешить мясоястие во все посты войскам, когда они находятся в походе. В первой из грамот указывается, что он прибегает к константинопольскому патриарху «яко главнейшему оной [восточной церкви] во вселенной управителю» (Каптерев 1914, 550). Получив ответные грамоты, Петр рассылает их при своем указе (ПСЗ, V, №3020 и №3178) в качестве постановления, обязательного для всей русской церкви, что указывает на подчинение русской церкви константинопольскому патриарху. В качестве такой же верховной инстанции выступает константинопольский патриарх и тогда, когда Петр просит его постановить, что перекрещивание лютеран и кальвинистов не является обязательным, и затем также объявляет это решение русским епископам для исполнения (ПСЗ, V, №3225 от 31 августа 1718). Об этом же каноническом порядке прямо говорит Т. Консетт. Описывая учреждение Синода, он сообщает, что Петр

> formed [his bishops] [..] into a Synod, and set himself as President at the Head of it; the Reasons of which Establishment are declar'd in the Book itself [имеется в виду Духовный Регламент]: but probably one Reason is conceal'd which may be apprehended, that he design'd to exempt himself and his Country from a Dependance on the Patriarchs of *Constantinople* (Крейкрафт 1982, XVI).

Наконец, именно вопрос о каноническом подчинении восточным патриархам служит подтекстом той ожесточенной полемики о возно-

Продолжение сноски

иерусалимским патриархами (Каптерев 1914, 462—467), хотя участие в этом акте иерусалимского патриарха не имеет прямого канонического смысла. Стоит упомянуть и странное обращение генерала Аникиты Репнина к иерусалимскому патриарху Досифею с просьбой разрешить ему четвертый брак, «понеже сего ин, кроме вас (сущу у нас междопатриаршеству), пастырей наших, подати разрешения и милостивого снисхождения не может, ниже власти имеет» (ПиБ, III, 983). Иерусалимский патриарх рассматривается, очевидно, при этом как высшая инстанция, решения которой столь же действенны в русской церкви, как и решения константинопольского патриарха.

шении имен «вселенских патриархов», которую ведут Феофан Прокопович и Стефан Яворский сразу же после учреждения Синода[4]. Обосновывая отмену возношения имен восточных патриархов, Феофан Прокопович в 1721 г. писал: «Возношения же собственнаго, и купно явнаго и всегдашняго, не иная вина есть, токмо исповедание нашего лицам тако воспоминаемым подчинения» (Прокопович 1721, л. 3). Несмотря на приведенные свидетельства, П. Верховской, комментируя этот пассаж, с уверенностью заявляет: «Уже из этого должен следовать прямой вывод, что поминовение патриархов в России могло бы быть объяснено только подчинением им Русской Церкви, что *противоречит действительности* (курсив мой.—*В. Ж.*)» (Верховской, I, 665). Действительности, тем не менее, этот странный канонический порядок не противоречил, хотя придавал ей двойственность и неопределенность, плохо согласующиеся с юридической однозначностью.

Нужно иметь в виду, что политика Петра во многих областях, в том числе и церковной, отличалась сознательной и далеко идущей двусмысленностью. Ее амбивалентность дезориентировала общество и давала Петру возможность им манипулировать. Ложные стимулы, которые Петр вводил в игру, во многих случаях были связаны с возможностью разной интерпретации исторических прецедентов, причем Петр вполне отдавал себе отчет в том, что его проекция настоящего на прошлое расходится с той, которую можно ожидать от его подданных. Так, к примеру, с середины 1690-х годов различные панегиристы прославляют Петра как «нового Константина», имея в виду Константина Великого, и эта архетипическая идентификация возникает явно с со-

---

[4] Сочинение Прокоповича «О возношении Имене патриаршаго в церковных молитвах. Чесо ради оное ныне в церквах Российских отставлено» было опубликовано в 1721 г. Полемические вопросоответы Яворского «Апология или словесная оборона, о возношении явственном, и воспоминании в молитвах церковных, Святейших Православных Патриархов» дошли до нас в рукописи: ГИМ, Увар. 1728/378/588. В том же 1721 г. они были запрещены Синодом как «весьма противные и мир церковный терзающие, и государственныя тишины вредительные, и покой полезный к беспокойству возбуждающие, и народу, силы Писания не ведущему, возмутительные и многому смущению виновные»; было постановлено держать их «под опасным хранением, дабы не точию в публику, но и в показание никому не произошли» (ПСПР, I, №118, 165; ОДДС, I, №325). Этот важнейший текст странным образом остался полностью не известным историкам русской церкви. Верховской путает его с сопроводительным письмом Яворского в Синод (Верховской, I, 668), а Дж. Крейкрафт не упоминает вовсе—возможно, в силу того, что принимает на веру ложное отождествление Верховского (Крейкрафт 1971, 163).

гласия и по воле самого царя (ср.: Живов 1996). Для большей части аудитории эта параллель указывает лишь на благочестие царя, избравшего для себя образцом первого христианского императора и следующего в этом по стопам св. равноапостольного князя Владимира, который также неоднократно сопоставлялся с Константином (в частности, в его Житии — Зимин 1963). Для украинского духовенства эта параллель могла означать и то, что Петр берет на себя миссию религиозного просветителя и вместе с тем ориентируется на ту имперскую модель, которая (как в Византии) не требует подчинения всех епархий одному патриарху. Для Петра же, надо думать, архетип Константина соотносился с совсем иной парадигмой — парадигмой императора как «внешнего епископа», располагающего властью и в светской, и в духовной сфере. До времени эта парадигма оставалась для большинства неясной, пока в 1721 г. не был учрежден Синод, «крайним судией» которого, согласно присяге синодальных членов, был император, а Прокопович не издал свой «Розыск о понтифексе», объясняющий новую парадигму с полной эксплицитностью. Таким образом, создаваемые Петром культурные символы казались развитием или воспроизведением тех парадигм, которые уже были известны обществу, и лишь затем, когда адресат ложных стимулов оказывался окончательно вовлеченным в игру, обнаруживались вовсе нетрадиционные установки и намерения царя. Адресатом такой двусмысленной игры было безусловно и украинское духовенство.

В рамках подобной двойственности осуществлялся, видимо, и вызов в Москву украинских монахов и поставление их на великорусские кафедры. Украинская сторона воспринимала их, надо думать, как возобновление той политики религиозного просвещения, которую проводили патриарх Никон и Алексей Михайлович, оставляя в Москве Епифания Славинецкого, Симеона Полоцкого и других и поручая им дело обоснования и утверждения церковной реформы. Смена культурной ориентации казалась особенно естественной, поскольку хорошо было известно нерасположение Петра к патриарху Адриану и его враждебное отношение к патриарху Иоакиму, наиболее жестко проводившему политику религиозной унификации и в то же время специально предупреждавшего царя против общения с инославными. Политика большей открытости, особенно заметная в отношении к иностранцам[5],

[5] И здесь весьма показательны изменения в чине архиерейского обещания. Из сопоставления архиерейских обещаний Евфимия Сарского и Подонского, постав-

свидетельствовала, казалось бы, и о его расположении к украинской учености. На просветительские намерения царя, обусловливающие эту открытость, указывало и переустройство Московской академии по киевскому образцу (с латынью в качестве основного языка).

Можно не обсуждать сейчас, насколько существенными были для Петра эти просветительские установки. Хотя двусмысленность петровской политики вводит в заблуждение не только современников, но и историков (даже Дж. Крейкрафт повторяет общее место о стремлении Петра «просветить» московское духовенство, принудив его к образованию — Крейкрафт 1971, 24—26, 262—270), достаточно показательным является указ от 31 января 1701 г., запрещавший монахам держать в келье перья и бумагу (ПСЗ, IV, № 1834, 140). Каков бы ни был создававшийся при Петре просвещенческий дискурс, основной причиной, побуждавшей Петра назначать на великорусские кафедры украинских монахов, было безусловно то обстоятельство, что они, по словам Дж. Шевелова, «have not and could not have any firm ground in Russia» (Шерех 1951, 45). Это, с одной стороны, делало неопасным для Петра их возможное противодействие реформам, а с другой — вносило куль-

Продолжение сноски

ленного 22 августа 1688 г., и Илариона Псковского и Изборского, поставленного 1 февраля 1691 г., выясняется, что после кончины патриарха Иоакима из архиерейского обещания был изъят член, касающийся общения с еретиками и допущения браков между православными и инославными. До кончины патриарха Иоакима этот член звучал следующим образом: «К сим исповедаю еже не общатися мне с латины и с люторы и с калвины, и со иными еретикы аще случится кому таковых приити в царствующий град Москву: ниже оставити ми во всем моем пределе ни единаго же нашея православныя веры, к таковым брака творити, и кумовства, и братства, и ко всем еретическим верам: аще непрежде будут православнии християне святыя восточныя церкве. Аще же который священник отай мене сотворит что любо таково, и мне таковаго священника наказывати по священным правилом святых отец» (ГИМ, Син. 1044, л. 2 об.). Именно это обещание устраняется после вступления на патриарший престол патриарха Адриана (см. стандартный текст обещания, составленный при последнем патриархе: ГИМ, Син. 344, л. 27 об.—28 об.). Представляется очевидным, что это изменение было внесено не по инициативе духовных лиц, а по настоянию светской власти, поставившей определенные требования перед новым патриархом как условие его избрания. Вряд ли можно сомневаться и в том, что подобное настояние исходило от самого Петра и было своеобразным ответом на цитировавшееся выше завещание Иоакима. Таким образом, перемена в религиозной политике была очевидной, и украинское духовенство, которому эти изменения были несомненно известны, с полным основанием ожидало от царя поддержки и готовности к сотрудничеству.

турное и этническое противостояние в церковную жизнь и тем самым создавало дополнительные возможности контроля над духовенством. Что касается просветительской приманки, то здесь украинских архиереев ждало быстрое разочарование. «Оскудевше убо во всем, оскудехом и во учении»,—писал в середине 1700-х годов св. Димитрий Ростовский, заведший школу в Ростове, но оказавшийся без средств для ее содержания (Шляпкин 1891, 339).

Аналогичная двусмысленность создается и в вопросе церковной юрисдикции. Переход российской церкви под номинальное возглавление восточных патриархов вполне соответствовал стремлению Петра распространить свою власть на сферу церковного управления. Действительно, никакими реальными полномочиями восточные патриархи не обладали, а оставшаяся без верховного пастыря российская церковь лишалась организации и не могла оказывать действенного сопротивления политике царя. Более того, константинопольский патриарх, получавший существенное русское содержание, мог быть легко использован для положительного решения тех вопросов, в которых русское и украинское духовенство могло оказаться неподатливым (как, например, в вопросе о перекрещивании инославных, адресованном Петром в Константинополь—см. ПСЗ, V, №3225 от 31 августа 1718; см. выше). Если переход под номинальную юрисдикцию восточных патриархов и не создавал юридического института, подчинявшего церковь царю (как впоследствии Духовная коллегия, т. е. Синод), то практический контроль над церковным управлением и церковным имуществом этот переход обеспечивал в полной мере. Вместе с тем каноническая неопределенность возникшей ситуации (принцип патриаршего возглавления de facto уничтожен, но в качестве фикции сохраняется) затушевывала радикальность совершенного преобразования и создавала пространство для различных интерпретаций, позволявшее маневрировать и вводить в заблуждение потенциальных противников.

Жертвой такого заблуждения особенно легко могло стать украинское духовенство, которым были замещены многие великорусские кафедры. Для них разбираемая каноническая фикция могла обладать особой привлекательностью. Она могла означать возвращение от второй имперской модели к первой, поскольку переход церкви под юрисдикцию восточных патриархов придавал Москве и Киеву равный статус. Идея православной империи сохранялась, и Петр ее неоднократно эксплуатировал (особенно в сношениях с православным Востоком), однако каноническое подчинение киевской митрополии московскому

патриарху больше не существовало, так как не существовало самого московского патриарха. Это могло интерпретироваться как восстановление той ситуации, когда в рамках одной империи существует несколько канонически равноправных церквей. Такая интерпретация вполне укладывалась в ту картину действий Петра по церковной части, которая вырисовывалась из его отрицания наследия патриарха Иоакима и частичного, по крайней мере, возвращения к политическим идеям Алексея Михайловича.

Стефан Яворский, назначенный исполнять ряд функций патриарха, действовал как раз в соответствии с такого рода схемой. От него, естественно, не исходило никаких инициатив, направленных на согласование украинских церковных порядков с московскими, но в то же время он не стремился сблизить московские порядки с украинскими, чего так опасался в начале карьеры Яворского иерусалимский патриарх Досифей, писавший Петру, чтобы «в патриарха не был выбран грек, или иныя какая породы человек, сиречь или от малыя или белыя России... но точию человек из великия России, честный сиречь и не лестный Москвитянен» (см. послание Досифея Яворскому 1703 г.: Каптерев 1914, 544). Подобное сосуществование национальных церковных традиций в рамках одного государства могло концептуализироваться как естественное следствие «первой имперской модели» и восприниматься как добрый знак в отношении прочих политических намерений царя (сохранение особого легального статуса Украины, особого порядка прохождения военной службы и т. д.). Вместе с тем терпимость Яворского к местным традициям может объяснять сравнительную легкость его сближения с местными церковными деятелями (так называемой «старомосковской партией», что бы ни понималось под этим нечетким наименованием).

Более того, возникшая в Москве после смерти патриарха Адриана ситуация могла представляться украинскому духовенству если и не нормальной с канонической точки зрения, то во всяком случае обычной. Она могла прочитываться не как шаг к уничтожению канонического церковного управления и к истреблению церковной независимости, но сопоставляться с известными историческими прецедентами и интерпретироваться как иррелевантная в церковно-каноническом отношении интерлюдия. Действительно, ситуация в Москве ближайшим образом напоминала ситуацию в Киеве после сметри митрополита Дионисия Балабана (1663) или даже Сильвестра Коссова (1657), когда Киевом управляли различные местоблюстители, а канонический

порядок обеспечивался верховным возглавлением константинопольского патриарха (этот прецедент был несомненно известен и Петру I). До тех пор пока не обнаружились планы Петра радикально изменить каноническое устройство церкви, церковные неурядицы могли — на фоне украинского прецедента — оцениваться как временные притеснения, которые нужно лишь терпеливо переждать.

В подобном контексте конфликт определяется не тем, как оценивается настоящее, а тем, как оно проецируется на будущее. Деятели переходной эпохи выделяют в настоящем разные моменты, соответствующие их представлениям о будущем устройстве, связывают с их сохранением или развитием это будущее устройство и в силу этого борются за различные, порою даже весьма частные особенности, видя в них залог будущего. То, что будущее, как оно произошло, лишает многие из этих ожиданий какой-либо реальной значимости, никак не делает их менее важными для историка: конфликт разнородных ожиданий определяет и реальную политику переходной эпохи, и позиции отдельных исторических персонажей. Правильность каждого из пониманий, обращенная в будущее, снабжается аргументами в настоящем: идет борьба за то, какая интерпретация станет правильной. В этой борьбе аргументами становятся прежде всего символические факты, приобретающие принципиальное значение: легче пойти на уступки финансового или имущественного характера, чем на те или иные символические акты, которые предопределяют (в восприятии современников) будущее устройство.

К такого рода символическим элементам относится и каноническое подчинение российской церкви восточным патриархам. Пока оно сохранялось, великорусские архиереи могли ожидать восстановления патриаршества, а украинские — сохранения относительной автономии киевской митрополии. Смерть Петра, которая была предметом чаяний многих деятелей его времени[6], должна была положить естествен-

[6] В проповеди Стефана Яворского 1712 г., в которой он осуждал учреждение института фискалов, царевич Алексей был назван «нашей единой надеждой» (Устрялов, VI, 31). Когда царевич Алексей признался своему духовнику Якову Игнатьеву в том, что желает смерти отцу, духовник ответил ему: «Мы и все желаем ему смерти, для того, что в народе тягости много» (см. показания царевича: Устрялов, VI, 525, 269, 272; показания Игнатьева: Устрялов, VI, 526, 273). На соборе 27 февраля 1718 г., лишившем сана ростовского архиерея Досифея (который желал смерти царю, а заключенную в монастырь первую жену Петра Евдокию поминал при богослужении как царицу), Досифей, обращаясь ко всем архиереям, ска-

ный конец затянувшейся интерлюдии и привести к тому порядку, который потенциально присутствовал в настоящем в соответствии с интерпретацией каждой из заинтересованных сторон. Именно этим объясняется ожесточенность полемики о возношении имен восточных патриархов после учреждения Синода, которую вели Феофан Прокопович и Стефан Яворский (см. выше). Яворский, защищая принцип верховного возглавления русской церкви восточными патриархами — пусть лишь номинальный и воплощающийся лишь в одном возношении их имен (т. е. действии чисто символическом),— пытается сохранить свое видение будущего. Показательно, что он может прямо ссылаться при этом на подчинение Константинополю украинской церкви. Утверждая правомочность подчинения церкви константинопольскому патриарху, Яворский пишет, что

> митрополиты всея России от Цареградского патриарха посвящаемы бываху и посылаемы в первопрестолие всея России, и пребываху в Киеве, потом же в Москве, посвящающе иным градом епископы, и чин церковный управляюще, отонудуже и в наша времена митрополит российский Петр Могила ексархом Константинопольскаго фрона нарицашеся (ГИМ, Увар. 1728/378/588, л. 4 об.).

Таким образом, Яворский указывает на прецедент для современной ему ситуации в истории украинской церкви и тем самым проецирует на будущее устройство церкви в России тот порядок, который сложился в Киеве после неурядиц 1660-х годов. Само учреждение Синода он пытается трактовать как установление, не нарушающее верховного главенства восточных патриархов, т. е. как инновацию переходного периода, не имеющую решающего значения. При такой перспективе петровская церковная политика была бы лишь преходящей катастрофой и в этом качестве оказывалась в конечном счете терпимой: она не затрагивала ни проблем канонической автономии, ни проблем национальных традиций. Идея империи как бы вообще освобождалась от церковных или этнических аспектов, сводясь к лояльности подданных безотносительно к их вероисповеданию, церковным обычаям или этническому самосознанию.

Продолжение сноски

зал: «Только я один в сем деле попался. Посмотрите, и у всех что на сердцах? Извольте пустить уши в народ, что в народе говорят» (Устрялов, VI, 213). Такого рода свидетельства можно было бы умножить. Для духовенства ожидание смерти Петра как избавления от притеснений было особенно характерно.

Однако по мысли Петра и Феофана Прокоповича, именно с такими ожиданиями учреждение Синода и должно было покончить. Учреждение Синода реализовало иную имперскую парадигму, парадигму полицейского государства со всеми вытекающими отсюда последствиями в религиозной и этнической сферах. В плане церковной политики она может рассматриваться как своеобразное продолжение «второй имперской модели». Действительно, из политики патриарха Иоакима оказалось устраненным лишь ненавистное Петру патриаршество, замененное подчиняющимся царю Синодом, тогда как и проблема единой юрисдикции, и вопрос о религиозной унификации решались тем же самым образом. Киевская митрополия так же должна была подчиняться Духовной коллегии (Синоду), как и любая другая епархия на пространстве империи. Единая юрисдикция влекла за собой, как и при Иоакиме, религиозную унификацию. Утверждением этой модели, приданием ей четких и не поддающихся двойственной интерпретации очертаний и заняты Петр и Феофан в период организации Синода. Именно поэтому сразу же после учреждения Синода оказывается отмененным возношение имен восточных патриархов при богослужении, а Феофан пишет уже упоминавшееся сочинение «О возношении Имене патриаршаго в церковных молитвах. Чесо ради оное ныне в церквах Российских отставлено». Не менее показательно, что в этот же период Петр издает указ, требующий полного соответствия украинских церковных изданий московским (ПСПР, I, №173; Харлампович 1914, 787; указ от 5 октября 1720 г.), а через год аналогичное распоряжение делает Синод, требуя присылки всех издаваемых церковных книг, «чтобы розни и особаго наречия никакого не было» (ПСПР, I, №173; ОДДС, I, №402).

Решение вопроса о церковной юрисдикции и национальных церковных традициях предвосхищает и решение вопросов этнических: лишенная идентичности религиозной Украина должна лишиться и идентичности национальной. Оставшись без особой церковной традиции и канонической автономии, Украина и в этническом отношении становится для имперской власти частью России. Политика этнической унификации и распространения на Украину российских легальных институтов развивается в прямом преемстве с политикой унификации религиозной. Эта преемственность подчеркивает значимость церковно-исторической проблематики при обсуждении вопросов русско-украинских национальных отношений.

Литература

Акты Моск. гос-ва, I—II—Акты Московского государства, изданные Имп. Академией наук / Под ред. Н. А. Попова. Т. 1—2. СПб., 1890—1894.

Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, I—XV—Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Ареографической комиссией. СПб., 1863—1892.

Архив Ю.-З. России—Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией... Ч. 1. Т. 5—12. 1872—1904.

Богословский, I—V—*Богословский М. М.* Петр I: Материалы для биографии. Т. 1—5. М., 1940—1948.

Верховской, I—II—*Верховской П. В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. Т. 1—2. Ростов н/Д, 1916.

Горский и Невоструев, I—III—*Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 1—3. М., 1855—1917.

Живов 1996—*Живов В. М.* Культурные реформы в системе преобразований Петра I // Из истории русской культуры. Т. 3: XVII—начало XVIII века. М., 1996, 528—583.

Зимин 1963—*Зимин А. А.* Память и похвала Иакова мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. Вып. 37. М., 1963, 66—75.

Игнатий Римский-Корсаков 1855—Три послания Блаженного Игнатия, Митрополита Сибирского и Тобольского. Третие послание // Православный собеседник. 1855. Кн. 2, 39—166.

Каптерев 1914—*Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914.

Крейкрафт 1971—*Cracraft J.* The Church Reform of Peter the Great. London, 1971.

Крейкрафт 1982—For God and Peter the Great. The Works of Thomas Consett, 1723—1729 / Ed. J. Cracraft. New York, 1982. (East European Monographs, 96).

Никон 1982—Patriarch Nikon on Church and State. Nikon's «Refutation» / Ed., with intr. and notes by V. A. Tumins and G. Vernadsky. Berlin; New York; Amsterdam, 1982. (Slavic Printings and Reprintings, 300).

ОДДС, I—XLIX—Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 1—49. СПб., 1869—1914.

ПиБ, I—XII—Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. 1—12. СПб., М., 1887—1977.

Прение 1859—Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Ильею и справщиком Григорием по вопросу исправления составленного Лаврентием катехизиса // Летописи русской литературы и древности / Изд. Н. Тихонравовым. Т. 2. М., 1859, 80—100.

Прокопович 1721—[*Феофан Прокопович*]. О возношении Имене патриаршаго в церковных молитвах. Чесо ради оное ныне в церквах Российских отставлено. На-

печатано в Царствующем Санктъпитербурхе, Повелением Царскаго Священнейшаго Величества Петра Перваго всероссийскаго Императора. Благословением же Святейшаго Правительствующаго Синода. 1721.

ПСЗ, I—XLV — Полное собрание законов Российской империи. [Собрание 1-е]. Т. 1—45. СПб., 1830.

ПСПР, I—X — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Т. 1—10. СПб., Пг., 1869—1916.

Роте 1983a — *Rothe H.* Zur Kiever Literatur in Moskau I // Studien zu Literatur und Kultur in Osteuropa: Bonner Beiträge zum 9. Internationalen Slavistenkongreß in Kiew. Köln; Wien, 1983, 232—260.

Роте 1983b — *Rothe H.* Zur Kiever Literatur in Moskau II // Slavistische Studien zum IX Internationalen Slavistenkongreß in Kiew. Köln; Wien, 1983, 417—434.

Трубецкой 1995 — *Н. С. Трубецкой.* История. Культура. Язык / Сост., подгот. текста и коммент. В. М. Живова. М., 1995.

Устрялов, I—VI — *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. Т. 1—4, 6. СПб., 1858—1859.

Харлампович 1914 — *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914. (Slavic Printings and Reprintings, 119. The Hague; Paris, 1968).

Шерех 1951 — *Sherech J.* Stefan Yavorsky and the Conflict of Ideologies in the Age of Peter I // The Slavonic and East European Review. 1951. Vol. 30. № 74, 40—62.

Шляпкин 1981 — *Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709 г.). СПб., 1891.

Церковные преобразования в царствование Петра Великого

Поскольку многие частные моменты русской церковной истории конца XVII — начала XVIII вв. остаются практически не изученными, а формат нынешней конференции не подходит для подробного обсуждения какого-либо частного вопроса, я обращусь к самой общей проблематике. Я бы хотел ограничиться постановкой серии общих вопросов, которые, как я надеюсь, будучи поставлены в последовательности, позволят увидеть, что и в какой мере мы знаем, а что нуждается в новых разысканиях.

Перечислю сначала те вопросы, которые мне представляется целесообразным поставить. История церкви в царствование Петра I — это в существенной мере история петровской церковной реформы — ее предыстория, развитие и реализация. Отсюда встает первый вопрос: когда началась петровская церковная реформа — не в смысле, конечно, издания Духовного Регламента и учреждения Синода, а в смысле формирования той политической линии, которая привела к этим преобразованиям. Второй вопрос об украинском духовенстве. Какую роль отводил ему Петр в своей церковной политике в разные периоды своего царствования, как оно воспринимало эту роль и как строились его отношения с духовенством русским? Украинское духовенство обычно рассматривается как проводник западного просвещения. В этой связи встает и третий вопрос — насколько значимым было понятие просвещения (христианско-гуманистического, естественно) в преобразованиях, внесенных в церковную жизнь в царствование Петра?

Общие цели петровской церковной реформы достаточно ясны и потому дискуссионным вопросом не являются. Петр стремился подчинить церковное управление государству, что после Тридцатилетней войны было общеевропейской модой (напомню хотя бы отмену Нантского эдикта и сложные отношения галликанства и ультрамонтанства во Франции). По всей видимости, Петр в своем видении отношений самодержавного государства и церкви опирался на западные модели —

какие именно в каждый из периодов его царствования, представляется хотя и частным, но вполне любопытным вопросом. В этой связи, однако, встает и более общий вопрос. Модели, как показал П. Верховской, были протестантскими (Гуго Гроций, Пуффендорф). Тогда существенно установить, какова была вообще роль протестантских доктрин в петровской религиозной политике или — иными словами — насколько Петр и его сподвижники были протестантами. Напомню, что о протестантизме Феофана Прокоповича споры идут с конца прошлого века[1].

Проблематика, естественно, не сводится к установлению намерений и взглядов Петра и его птенцов. Никак не менее важной является проблема рецепции. Изменение характера церковного управления не было административным предприятием. Менялось все устройство церковной жизни — привычные формы благочестия, сложившиеся представления о роли архиереев, о значении монастырей и т. д. Как воспринимались эти изменения разными социальными группами и как они накладывались на традиционный дискурс, моделирующий отношения власти? Насколько сильным было противодействие и насколько Петр учитывал его и шел на компромиссы? Именно в этом контексте встают вопросы о формах борьбы реформаторов с традицией и традиционалистов с реформой, в частности о каноническом устройстве русской церкви в период после смерти патриарха Адриана и до учреждения Синода, поскольку отсутствие патриаршего (вообще верховного) возглавления создавало аномальную ситуацию во всех аспектах церковной жизни, о позиции Стефана Яворского и Феофана Прокоповича как основных деятелях образовавшегося в 1710-е годы противостояния, о Всешутейшем соборе как инструменте дискредитации традиционного благочестия.

Ряд проблем, до которых у нас сегодня, видимо, не дойдут руки, возникает и в определении места церковной политики в контексте всей политический деятельности Петровского царствования: внешней политики (восточная политика и отношения с восточными патриархами; отношения с Францией и проблема соединения церквей [запрос Сорбонны и ответы Яворского и Прокоповича]), экономической деятельности (Монастырский приказ, Синодальная контора, вопрос о церковном имуществе и церковных доходах), социальных инноваций (указы о монашестве, политика в отношении старообрядцев и деятель-

---

[1] Ср.: Самарин 1880; Карташев 1913; Штупперих 1936; Ковалык 1947; Хертель 1970; Крейкрафт 1978.

ность Питирима Нижегородского). Упоминаю эти аспекты, поскольку они могут быть затронуты в дискуссии, однако сосредоточусь на тех, о которых я говорил в начале.

Итак, когда формируются исходные линии петровской церковной политики? Витрам упоминает о том, что кандидатом Петра на освободившийся со смертию патриарха Иоакима в 1690 г. патриарший престол был псковский митрополит Маркелл, но Петр должен был смириться с выбором своей матери, и в патриархи был избран Адриан (Витрам, I, 102). Витрам замечает, что «[b]ei Peter hat diese Niederlage stark nachgewirkt», и предполагает, что она (неудача) обусловила «tiefliegenden Ressentiment» Петра в отношении церкви, сохранившийся на долгие годы. Источником служит дневник Патрика Гордона. Гордон концептуализирует данный конфликт как столкновение между молодым царем и его просвещенным окружением (в которое входит и сам Гордон), с одной стороны, и «old boyars and the generality of the clergy», ненавидевшими Маркелла за его просвещенность,—с другой. Можно не обсуждать сейчас, насколько пристрастен был Гордон, однако стоит заметить, что образ юного Петра, обиженного клерикальной старомосковской партией, повлиял на концепции историков его царствования — и Витрама, и Крейкрафта (не говоря о более ранних). Петр предстает у них как персонаж страдающий и безответный, долгие годы (по крайней мере, до Великого посольства 1697 г.) дожидающийся своего часа, чтобы дать отпор агрессивному обскурантизму. Таким образом, начало церковной политики Петра относится к последним двум годам XVII в., после его возвращения из посольства и разгрома стрелецкого бунта, и контекстом оказываются идеи, почерпнутые в европейском путешествии.

Между тем, Петр и в 1690 г. не был столь безответен. Отдав патриарший престол Адриану, Петр очевидно добивается встречных уступок. Об этом можно судить по истории архиерейского обещания, которое произносил и подписывал архиерей при своем поставлении (полное собрание этих обещаний за 1672—1700 гг. см.: ГИМ, Син. 1044; ср.: Горский и Невоструев, III, 2, 441—444); это важный исторический источник, до сих пор не введенный в научный оборот. Из сопоставления архиерейских обещаний Евфимия Сарского и Подонского, поставленного 22 августа 1688 г., и Илариона Псковского и Изборского, поставленного 1 февраля 1691 г., выясняется, что после кончины патриарха Иоакима из архиерейского обещания был изъят член, касающийся общения с еретиками и допущения браков между право-

славными и инославными. До кончины патриарха Иоакима этот член звучал следующим образом:

> К҆ си́мъ исповѣ́даю еже не ѡбщатисѧ мнѣ̀ с҆ латı́ны и с҆ люторы и с҆ калвı́ны, и со иными еретı̈кы аще слꙋчитсѧ комꙋ̀ таковыхъ прı̈ити в҆ цр҇твꙋющı̈й градъ москвꙋ̀: ниже ѡставити ми во всемъ моемъ предѣлѣ̀ ни единагѡ же нашеѧ православныѧ вѣры, к҆ таковы[м] брака творити, и кꙋмовства, и братства, и ко всѣмъ еретıческимъ вѣрамъ: аще непрежде бꙋдꙋтъ православнı̈и хр҇тı̈ане с҃тыѧ восточныѧ ц҃ркве. А҆ще же который с҃щенникъ отай мене сотворитъ что любо таково, и мнѣ̀ таковагѡ с҃щенника наказывати по с҃щенны[м] правилѡмъ с҃тыхъ ѡ҃цъ (ГИМ, Син. 1044, л. 2 об.).

Это обещание устраняется после вступления на патриарший престол патриарха Адриана (см. стандартный текст обещания, составленный при последнем патриархе: ГИМ, Син. 344, л. 27 об.—28 об.). Вряд ли можно сомневаться в том, что инициатива исходила от самого Петра (в то время восемнадцатилетнего) и была своеобразным ответом на завещание патриарха Иоакима, в котором тот предупреждал царей против общения православных с инославными (см.: Богословский, I, 107; Устрялов, II, 472—«да никакоже они, государи, попустят кому христианом православным в своей державе с еретики иноверцами, с Латины, Лютеры, Калвины, безбожными Татары... общения в содружестве творити, но яко врагов Божиих и ругателей церковных, тех удалятися»).

Ко времени непосредственно после избрания Адриана относятся и первые сообщения о Всешутейшем и всепьянейшем соборе. Гордон отмечает в дневнике за 1 января 1692 г., что был в Преображенском, «где поставлен был патриарх» (Гордон, II, 360; ср.: Богословский, I, 131, 136—137; Витрам, I, 106 сл.), и обычно считается, что это был Никита Зотов. До Зотова, впрочем, по сообщению Бориса Куракина, уже был всешутейший патриарх—Матвей Филимонович Нарышкин (Куракин 1890, 71 сл.; Витрам, I, 108), так что по крайней мере в 1691 г. эта многолетняя затея Петра уже существовала. Хотя для раннего времени сведения отрывочны, можно полагать, что с самого начала Всешутейший собор имел характер не просто пьяного развлечения, но кощунственной церемонии, призванной дискредитировать церковную традицию вообще и патриаршество в частности (ср.: Живов 1996). Таким образом, уже в начале 1690-х годов в петровском подходе к церкви выделяются два определяющих момента: идея европеизации, помехой которой служит православная традиция, и идея клерикализма,

т. е. представление о властной церковной организации, которая эту традицию поддерживает и придает ее «антиевропейской» направленности политическое значение. Поскольку эти идеи и в дальнейшем играют в петровской церковной политике определяющую роль, формирование ее основных линий можно отнести к начальному периоду самостоятельного петровского царствования, когда Петр создает для себя образ «европейского» монарха-преобразователя. Более того, возникающее в этот период противостояние с церковью и православной традицией можно рассматривать как один из движущих мотивов всей последующей реформаторской деятельности.

По видимости, впрочем, никаких существенных преобразований в церковной сфере не происходит вплоть до возвращения Петра из Великого посольства. Одним из первых дел Петра после возвращения была отмена в 1698 г. шествия на осляти (Живов и Успенский 1987, 109—115), и этот семиотически весьма показательный акт безусловно говорит о радикализации отношения к церковной традиции, авторитету и автономии духовной власти. На этом фоне время с 1691 по 1698 гг. производит впечатление затишья, когда Петру не до церкви — он занят обучением войска, Азовскими походами и т. д. Не знаю, до какой степени это впечатление оправдано, и видел бы здесь тему для более подробного исследования. Во всяком случае политика Адриана существенно отличается от агрессивного активизма Иоакима, и вряд ли здесь дело в характере Адриана, которого принято изображать бездеятельным и недалеким (ср. те существенные коррективы, которые вносит в это представление недавняя работа П. Бушковича: Бушкович 1995). Определенным контролем Петр несомненно располагал, и стоило бы взглянуть под этим углом зрения на церковные акты этого времени.

Как я уже сказал, после Великого посольства Петр активизирует свою церковную политику. Что именно подтолкнуло его к этому, трудно сказать однозначно. Это мог быть и заграничный опыт, и подавление стрелецкого восстания, и общая решимость реформировать государство и общество, безжалостно порвав с традициями и навязав России европейские модели социального поведения и новую систему ценностей. Символические жесты — такие как введение нового летоисчисления и бритье бород — лучше всего свидетельствуют об этой решимости. В церковных делах этот поворот обозначился еще до кончины патриарха Адриана и выразился прежде всего в призвании украинского духовенства. Само по себе обращение к украинцам новостью, ко-

нечно, не было, поскольку этим отмечена вся вторая половина XVII в. (см.: Харлампович 1914), однако это создает обманчивую перспективу преемственности, в которой теряется новизна действий Петра. При Алексее Михайловиче и Федоре Алексеевиче выходцам из Украины отводилась роль приглашенных специалистов — знатоков тех вопросов, которые ставили перед ними царь и патриарх, в церковном управлении как таковом они не участвовали.

С 1700 г. Петр начинает раздавать украинцам архиерейские места. Это начинается с поставления Стефана Яворского митрополитом рязанским в апреле 1700 г. (еще при жизни Адриана) с видимым нарушением канонического порядка, когда его предшественник, митрополит Авраамий, увольняется на покой «за старостию» без прошения с его стороны. В том же году игуменом Заиконоспасского монастыря и ректором академии был назначен Палладий Роговский (хотя и великорус, но переходивший в латинство и учившийся в Польше и Риме, т. е. сделавший типично украинскую карьеру — ср.: Флоровский 1933). Затем в 1701 г. следует Димитрий Туптало, в 1702 г. Филофей Лещинский и т. д. (подробные данные у Харламповича 1914). Украинское духовенство было, как правило, лучше образовано, чем московское, часто получало образование в иезуитских коллегиях и поэтому, казалось бы, было естественным агентом вестернизации и модернизации в церковной сфере. Полагают (Терновский 1879; Харлампович 1914; Верховской, I; Крейкрафт 1971 и др.), что это и было причиной их возвышения, т. е. вызов украинского духовенства связывают (как и для XVII в.) с просветительскими установками московской политики. Вряд ли, однако, такое объяснение может быть исчерпывающим.

Каков бы ни был создававшийся при Петре просвещенческий дискурс, основной причиной, побуждавшей Петра назначать на великорусские кафедры украинских монахов, было безусловно то обстоятельство, что они, по словам Дж. Шевелова, «have not and could not have any firm ground in Russia» (Шевелов 1951, 45). Это, с одной стороны, делало неопасным для Петра их возможное противодействие реформам, а с другой — вносило культурное и этническое противостояние в церковную жизнь и тем самым создавало дополнительные возможности контроля над духовенством. Из двух целей — распространения просвещения и утверждения царского единовластия — последняя была явно более значимой. Видимо, некоторые из киевских монахов отправлялись в Москву с определенными просветительскими надеждами (Димитрий Туптало в большей степени, чем Яворский), основанными

на прецедентах XVII в. Однако просвещение было приманкой, и украинских архиереев ждало быстрое разочарование. «Оскудевше убо во всем, оскудехом и во учении»,—писал в середине 1700-х годов св. Димитрий Ростовский, заведший школу в Ростове, но оказавшийся без средств для ее содержания (Шляпкин 1891, 339)[2]. Я бы не преувеличивал, как это делает Крейкрафт, стремление Петра «to improve the moral and religious standards of clergy and people» (Крейкрафт 1971, 26) и в качестве противовеса просвещенческим декларациям помнил бы указ от 31 января 1701 г., запрещавший монахам держать в келье перья и бумагу (ПСЗ, IV, №1834, 140). Политические цели были несомненно куда более значимы, чем просветительские.

Именно с целью подчинения духовенства и связаны основные мероприятия петровской церковной политики. Вплоть до 1717—1718 гг., когда в Петербурге появляется Феофан Прокопович, а Петр возвращается из второго заграничного путешествия, эти мероприятия носят в основном деструктивный характер. После смерти патриарха Адриана восстанавливается Монастырский приказ, в ведение которого переходит церковное имущество и церковные доходы (которые, надо заметить, Петр употребляет не только на ведение войны, но и, например, на устройство театра), ряд церковных владений подвергается прямой конфискации (см.: ПСЗ, IV, №1926, 2462, 2514; ПСЗ, V, №2662, 2888; ПСЗ, VII, №5207 и т. д.; ср. Крейкрафт 1971, 82) и это уничтожает экономическую основу церковной автономии. Разрушается церковное управление, оно не только не имеет канонического устройства, не сохраняется даже элементарных основ церковного порядка. По нескольку лет пустуют многие кафедры (например, новгородская с 1716 по 1721 г., смоленская с 1704 по конец 1707 г., киевская с 1718 по 1722 г., иркутская с 1713 по 1721 г. и т. д.), в некоторые годы пустует около четверти всех кафедр (в 1704 г., в конце 1707 г.; пятая часть в 1711 и в 1717 г., почти треть в конце 1718 г.), по царскому указу тобольской митрополией с 1715 по 1720 гг. управлял Филофей Лещинский, быв-

[2] Ср. весьма характерный пассаж в письме того же Димитрия старшему Виленского православного братства от 28 декабря 1707 г.: «Wiele y u nas angustiae... Подлинно великую вы претерпѣваете ruinam, но не меньше и у насъ оныхъ. Quis non causas mille doloris habet, et muscis inest sua bilis (v. Mantuanus). Въ томъ развѣ одномъ различествуемъ мы между собою, что намъ бѣда отъ своихъ, а вашему преподобию от чуждыхъ. Но вредъ, отъ кого бы оной не происходилъ, непріятенъ есть nec quemque juvat... Не удивляйтесь, время военное. Nervus belli pecunia» (Шляпкин 1891, 433).

ший тобольский митрополит, принявший в 1711 г. схиму, что делало канонически невозможным исполнение функций архиерея.

Нет никаких оснований думать, что у Петра в этот период был какой-либо определенный план преобразования церковного управления, в частности основанный на протестантских моделях полицейского государства с Landsherr'ом в качестве главы церкви. Не видно и никакой склонности Петра к другим протестантским доктринам. Правда, в деле Тверитинова Петр (вместе с Феодосием Яновским и Яковом Долгоруким) оказывал поддержку этому явно протестантствующему религиозному деятелю (Тихонравов 1898; я еще вернусь к этому эпизоду), однако вряд ли речь здесь идет о склонности Петра к самим идеям Тверитинова. Скорее нужно говорить о демонстративной религиозной терпимости Петра; в этом, как и в других случаях, она представляет собой, надо думать, не черту религиозных убеждений императора, а средство борьбы с церковной традицией. В этой перспективе кажется вероятным, что план преобразования церковного управления — учреждения Духовной коллегии — возникает у Петра лишь после 1717 г., причем определяющими здесь могут быть идеи Прокоповича (хотя сказывается, возможно, и новый европейский опыт, и реакция на дело царевича Алексея, и общий контекст пересмотра гражданских институций).

Это делает Прокоповича центральной фигурой в истории петровской церковной политики последнего периода. И биография Прокоповича, и его труды, и его идеологические установки, и европейские источники этих установок относительно хорошо изучены, и это отличает Прокоповича от других духовных деятелей Петровской эпохи. И в своих политических трактатах (Слово о власти и чести царской, Рассуждение о понтифекте, Правда воли монаршей — попытки Крейкрафта усомниться в том, что Феофан был автором этого последнего текста не имеют, на мой взгляд, никакого основания — ср.: Крейкрафт 1981; Лентин 1996), и в своей полемике с противниками (Яворский, Лопатинский) он широко пользуется сочинениями протестантских богословов и теоретиков права, хотя использует и другие, в частности славянские и византийские, источники. Прагматическая мотивированность использования этих источников очевидна. Он идеолог и апологет петровских преобразований, и это задает исходные установки: патриаршество отождествляется с папством (эксплицитно в Духовном Регламенте, но как интерпретационная парадигма это отождествление появляется у Петра еще в начале 1700-х годов), позиция противников

Прокоповича отождествляется с позицией папистов, и перенос аргументации делается сам собою разумеющимся. В этой перспективе вопрос о склонности Прокоповича к протестантизму в догматическом плане утрачивает интерес. Стоит иметь в виду, что в конце XVII — начале XVIII вв. православная доктрина, поскольку она была известна восточным славянам и освоена ими, была достаточно расплывчатой, так что по многим вопросам оставалось неясным, насколько католические или протестантские мнения противоречат православию[3].

Существенно более важен вопрос о том, как воспринимались инновации Петра в церковной сфере и насколько сильное противодействие они встречали. О протесте низших социальных слоев, о том, как ряды старообрядцев пополнились массами православных, отшатнувшихся от семиотических нововведений Петра (Голубинский писал о толпах бородачей, ушедших в раскол), об их восприятии Петра как антихриста, основанном на традиционном прочтении поведения Петра, имеется довольно много опубликованных материалов (хотя дела Преображенского приказа требуют дальнейшего изучения) и достаточно интересные опыты интерпретации (укажу, например, на работы Успенского и Лотмана: Лотман и Успенский 1977; Успенский 1976). Значительно хуже обстоит дело с изучением оппозиции преобразованиям в социальной элите, в частности среди духовенства[4]. Проблема источни-

---

[3] Например, Аввакум в своем Житии пишет: «Воистинно, не знаю, какъ до краю доживат(ь). Добрых дѣлъ нѣтъ, а прославилъ б(о)гъ, да то вѣдаетъ онъ — воля ево!» (Пустозерский сборник 1975, л. 67). Такое утверждение явно не означает, что в учении об оправдании Аввакум придерживается лютеранской доктрины. Патристические источники, достаточно сложные для интерпретации, оставались ему недоступны, и, если бы он даже знал полемику между протестантами и католиками по этому поводу, у него не было данных для того, чтобы выбрать, что соответствует православной традиции. Mutatis mutandis, это относится и к несравненно более образованным, но столь же плохо ориентировавшимся в патристике духовным авторам конца XVII — начала XVIII в., когда они пишут о непорочном зачатии, переводе Св. Писания на национальные языки, русских особенностях иконопочитания и т. д. Яворский в Камне веры пользуется католической аргументацией, Прокопович в полемике с ним — протестантской. Оба при этом стремятся, однако, рационализировать православное учение, а вовсе не отступать от него (ср. о полемике подобного рода: Фрик 1997).

[4] У исследователей, специально не занимавшихся данным периодом, обычна точка зрения, что в этой среде Петр вообще никакого сопротивления не встречал. Ср. замечание о распре патриарха Никона и царя Алексея Михайловича в весьма компетентной во многих отношениях книге Дж. Х. Гамильтона: «This was the last

ков выходит здесь едва ли не на первый план: подметных писем епископы не писали, в раскол не перебегали, политических дневников не вели. Режим был репрессивным, и это, как мы знаем, не способствует запечатлевающемуся в источниках политическому самовыражению. Свидетельства, таким образом, могут быть либо косвенными, либо требующими достаточно изощренной интерпретации.

К числу последних относятся, конечно, материалы процесса царевича Алексея. Свидетельств противостояния в них достаточно, однако их достоверность сомнительна, поскольку показания были получены под пыткой и масштабы самооговора, ложных показаний, отвлекающих сообщений с трудом поддаются оценке. Тем не менее кое-что выяснить можно. В частности, достоверными кажутся данные о том, сколь широко было распространено ожидание смерти Петра. Когда царевич Алексей признался своему духовнику Якову Игнатьеву в том, что желает смерти отцу, духовник ответил ему: «Мы и все желаем ему смерти, для того, что в народе тягости много» (см. показания царевича: Устрялов, VI, 525, 269, 272; показания Игнатьева: Устрялов, VI, 526, 273). Интенсивность этого ожидания подтверждается донесением австрийского резидента Плейера от 11 января 1717 г. (Устрялов, VI, 371—372; ср. еще: Витрам, II, 389). На соборе 27 февраля 1718 г., лишившем сана ростовского архиерея Досифея (который желал смерти царю, а заключенную в монастырь первую жену Петра Евдокию поминал при богослужении как царицу), Досифей, обращаясь ко всем архиереям, сказал: «Только я один в сем деле попался. Посмотрите, и у всех что на сердцах? Извольте пустить уши в народ, что в народе говорят» (Устрялов, VI, 213).

Для духовенства ожидание смерти Петра как избавления от притеснений и восстановления традиционного церковного порядка было, видимо, особенно характерно. В проповеди Стефана Яворского 1712 г., в которой он осуждал учреждение института фискалов, царевич Алексей был назван «нашей единой надеждой» (Устрялов, VI, 31). Это явно прочитывалось как надежда на то, что Петр раньше или позже умрет и при его наследнике церковная разруха кончится; понятно, что после этого слова Стефану запретили проповедовать. Прекращение разрухи мыслилось прежде всего как восстановление патриаршества. На толь-

Продолжение сноски

conflict between the Church and the temporal power. When Peter I allowed the office of patriarch to lapse after the death of Adrian in 1700, there was no one to protest» (Гамильтон 1983, 241).

ко что упомянутом соборе, судившем Досифея, архиереи первоначально отказались лишить его сана, сославшись на отсутствие патриарха (Голиков, VI, 41; Самарин 1880, 275). И это было, конечно, формой протеста, демонстрировавшего, что без правильного возглавления церковь действовать не может, и не может, в частности, исполнять желания царя.

Ожидание смерти царя и восстановления патриаршества определяло формы противодействия преобразованиям и ответных действий реформаторов. Если различать вообще политику, рассчитанную на настоящее, и политику, рассчитанную на будущее, как два разных типа политической активности, предполагающие разные стратегии и разное концептуализирование результатов, конфликт последнего периода петровского царствования безусловно относится ко второму типу, причем политика, рассчитанная на будущее, характерна для обеих патрий. Противостояние реформаторов и их противников апеллировало не к оценке настоящего, а к тому, как оно проецируется на будущее. В настоящем выделялись разные моменты, соответствовавшие разным представлениям о будущем устройстве, и с их сохранением или развитием связывалось само это будущее устройство. То, что будущее, как оно произошло, лишило многие из этих ожиданий какой-либо реальной значимости, никак не делает их менее важными для историка: конфликт разнородных ожиданий определяет и реальную политику, и позиции отдельных исторических персонажей. Правильность каждого из пониманий, обращенная в будущее, снабжается аргументами в настоящем: идет борьба за то, какая интерпретация станет правильной. В этой борьбе аргументами становятся прежде всего символические факты, приобретающие принципиальное значение.

В этом плане особенно показательна деятельность Стефана Яворского. Она изучена явно недостаточно, и эта лакуна в наших знаниях порождает искаженную картину всего комплекса отношений между духовенством и реформаторами в период до учреждения Синода. Существенная часть сочинений Яворского остается до сих пор не изданной, в частности многие его проповеди, известные лишь по статье Чистовича «Неизданные проповеди Стефана Яворского» (Чистович 1867), его «Ответы на некая истязания богословская преосвященнаго Иова, митрополита Великаго Новаграда» (Леонид 1893, № 291, л. 170—188), его сочинение 1721 г. о воспоминании в молитвах восточных патриархов, направленное против синодального возглавления русской

церкви[5]. Между тем анализ всех материалов подводит к выводу, намеченному еще Дж. Шевеловым, что миф, пущенный в научный оборот Терновским, согласно которому «at first complete harmony prevailed between Peter and Stefan» (Шевелов 1951, 45 — имеется в виду период 1701—1712 гг.), не имеет оснований. В первые пять-шесть лет конфликта, действительно, не заметно, но это вряд ли указывает на гармонические отношения: Петр был занят войной, а Стефан приживался в Москве, рассеивая подозрения великорусского духовенства в том, что он неправославен. Начиная с 1708 г. он пишет ряд проповедей, обличающих новые порядки: говорит о Валтасаре, пьющем из церковных сосудов, осуждая изъятие церковных имуществ, о насильно постриженных женах, намекая на развод Петра с царицей Евдокией, о брадобритии, о нарушении постов и т. д. В марте 1712 г. он произносит в Успенском соборе уже упоминавшуюся проповедь против фискалов, поставленных Петром надзирать над церковными судами, и противопоставляет «порочные законы человеческие» закону Господню, говорит, что, пока в России разоряется закон Божий, она не получит мира.

В 1713 г. началось дело Д. Тверитинова, распространявшего в Москве протестантское учение. Борьба за осуждение Тверитинова, пользовавшегося поддержкой ряда петровских вельмож и архимандрита Александро-Невской лавры Феодосия Яновского, перерастает в борьбу за независимость церкви и церковного суда. В 1714 г. Петр издает указ, предписывавший освободить Тверитинова и его единомышленников, Стефан, однако, приказывает продолжить расследование и в октябре 1714 г. созывает собор, который на основании новых материалов предает анафеме Тверитинова с единомышленниками, а причас-

[5] Полемические вопросоответы Яворского «Апология, или словесная оборона, о возношении явственном, и воспоминании в молитвах церковных Святейших Православных Патриархов», направленные против сочинения Прокоповича «О возношении Имене патриаршаго в церковных молитвах. Чесо ради оное ныне в церквах Российских отставлено» (1721 г.), дошли до нас в рукописи: ГИМ, Увар. 1728/378/588. В том же 1721 г. они были запрещены Синодом как «весьма противные и мир церковный терзающие, и государственныя тишины вредительные, и покой полезный к беспокойству возбуждающие, и народу, силы Писания не ведущему, возмутительные и многому смущению виновные»; было постановлено держать их «под опасным хранением, дабы не точию в публику, но и в показание никому не произошли» (ПСПР, I, № 118, 165). Этот важнейший текст странным образом остался полностью неизвестным историкам русской церкви, в настоящее время я готовлю его к публикации.

тившего Тверитинова Феодосия Яновского запрещает в служении. Это был прямой вызов царю, и указ Прокоповичу ехать в Москву был, возможно, прямым следствием этого временного поражения царя: Петр нуждался в церковном агенте, который помог бы ему найти управу на непослушное духовенство. В этом конфликте становится очевидным важный новый момент: противостояние украинского и великорусского духовенства, на которое рассчитывал Петр, раздавая архиерейские кафедры украинцам, перестает быть актуальным. Они объединяются в оппозиции церковной политике Петра, и было бы важным установить, когда именно происходит это сближение (в этом плане существенны отношения Стефана с Иовом Новгородским, а также с Федором Поликарповым, директором Московской типографии и учеником Лихудов, который во время дела Тверитинова был посредником между Яворским и царевичем Алексеем).

Особое значение в противостоянии царя и духовенства имел вопрос о патриаршем возглавлении. То, что при жизни Петра патриарха не появится, стало очевидным, я думаю, достаточно рано. Однако именно здесь происходил конфликт ожиданий и интерпретаций проецируемых на будущее символических форм. Как выясняется, после смерти патриарха Адриана возникает своеобразная каноническая фикция, в согласии с которой русская церковь номинально переходит под возглавление восточных патриархов. Этот порядок, просуществовавший до 1721 г., был, видимо, результатом определенного компромисса между Петром и архиерейским собором. Переход российской церкви под номинальное возглавление восточных патриархов вполне соответствовал стремлению Петра распространить свою власть на сферу церковного управления: никакими реальными полномочиями восточные патриархи не обладали. Если переход под номинальную юрисдикцию восточных патриархов и не создавал юридического института, подчинявшего церковь царю (как впоследствии Духовная коллегия, т. е. Синод), то практический контроль над церковным управлением и церковным имуществом этот переход обеспечивал в полной мере. Вместе с тем для духовенства такой порядок означал сохранение принципа патриаршего возглавления. Пока этот принцип сохранялся, духовенство могло ожидать восстановления патриаршества после смерти Петра. Именно этим объясняется ожесточенность полемики о возношении имен восточных патриархов после учреждения Синода, которую вели Феофан Прокопович и Стефан Яворский. Яворский, защищая принцип верховного возглавления русской церкви восточными патри-

архами — пусть номинальный и воплощающийся лишь в одном возношении их имен (т. е. действии чисто символическом),— пытается сохранить свое видение будущего.

Петр несомненно осознавал, каковы были ожидания противной стороны. Как и ряд других реформ последнего периода петровского царствования, учреждение Духовной коллегии должно было обеспечить сохранение произведенных преобразований после смерти преобразователя. Дело царевича Алексея, содержавшее значительный элемент провокации, как раз и было тем рубежом, с которого Петр начинает интервенцию в будущее. После этого рубежа чисто деструктивная церковная политика сменяется конструированием новой системы управления, которую Петр надеялся оставить своим наследникам. Стоит заметить, что синодальная реформа была не только расправой со старым порядком, но и новым компромиссом. Если после смерти Адриана Петр обменял принцип патриаршего возглавления на отобранные у духовенства возможности реального управления (в частности, церковным имуществом) и воспользовался ими для того, чтобы разрушить механизмы воздействия церкви на общество, то с учреждением Синода Петр возвратил духовенству элементы реального управления (естественно, не все и лишь под условием его лояльности), забрав взамен символы верховной власти. В присяге членов Синода они исповедуют «с клятвою Крайняго Судию Духовной сей Коллегии быти самаго всеросскаго Монарха, Государя нашего всемилостивейшаго» (Верховской, II, 11), а в чине поставления архиерея нового епископа призывает не патриарх с освященным собором, но повелевает «произвести» «Петр Великий, Отец отечествиа, император и самодержац всероссийский» (РГИА, ф. 796, оп. 1, №633, л. 3). Одним из первых указов Петра после учреждения Синода было распоряжение о запрете поклоняться патриаршим местам в Успенском соборе и в церкви Двунадесяти Апостолов и об отдаче в ризницу патриарших посохов, которые также могли выступать как объект поклонения (ПСПР, I, № 148, 165). Петр, таким образом, изничтожает знаки патриаршей власти и заменяет их знаками власти собственной. Духовенство, изнуренное церковной разрухой, волей или неволей идет на этот компромисс, и, как мы знаем, все попытки отказаться от него в послепетровское время успеха не имеют.

Таким образом, история церкви и церковной политики в царствование Петра распадается на три периода. В первый период, с начала самостоятельного правления Петра и смерти патриарха Иоакима и до

возвращения Петра из Великого посольства и смерти патриарха Адриана, формируются основные идеологические константы отношения Петра к православной церкви и патриаршему церковному управлению. Во второй период, простирающийся до дела царевича Алексея и утверждения Прокоповича в качестве основного агента Петра в церковно-государственной политике, политика в этой области ориентирована на настоящее, носит деструктивный характер и, не основываясь на какой-либо определенной концепции церковно-государственного устройства, преследует цель дискредитации церковного авторитета, разрушения системы церковного управления, бесконтрольного распоряжения церковным имуществом и устрашения духовенства и лишения его возможностей сопротивления. Последний период начинается после дела царевича Алексея и продолжается вплоть до смерти императора; политика в этот период ориентирована на будущее, Петр с помощью Прокоповича конструирует новое церковное устройство, юридически и символически утверждает подчинение церковного управления императорской власти, учреждая с этой целью Синод и заменяя символы патриаршего возглавления символами императорского единовластия. Преобразования, проведенные в последний период, определяют порядок церковного управления в течение почти всего императорского периода.

Литература

Бер 1991 — *Baehr S. L.* The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia. Utopian Patterns in Early Secular Russian Literature and Culture. Stanford, 1991.

Богословский, I—V — *Богословский М. М.* Петр I: Материалы для биографии. Т. 1—5. М., 1940—1948.

Бушкович 1995 — *Bushkovitch P.* Aristocratic Faction and the Opposition to Peter the Great: the 1690's // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte: Beiträge zur 7. Internationalen Konferenz zur Geschichte des Kiever und des Moskauer Reiches. Berlin, 1995, 80—120. (Historische Veröffentlichungen / Hrsg. von H.-J. Torke. Bd 50).

Верховской, I—II — *Верховской П. В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. Т. 1—2. Ростов н/Д, 1916.

Витрам, I—II — *Wittram R.* Peter I. Czar und Keiser: Zur Geschichte Peters des Großen in seiner Zeit. Bd 1—2. Göttingen, 1964.

Гамильтон 1983 — *Hamilton G. H.* The Art and Architecture of Russia. 3rd ed. New York, 1983

Голиков, I—XV — *Голиков И. И.* Деяния Петра Великого... 2-е изд. Т. 1—15. М., 1837—1843.

Гордон, I—II — *Гордон П.* Дневник: Пер. с нем. Ч. 1—2. М., 1892.

Горский и Невоструев, I—III — *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 1—3. М., 1855—1917.

Живов 1996 — *Живов В. М.* Культурные реформы в системе преобразований Петра I // Из истории русской культуры. Т. 3. (XVII — начало XVIII века). М., 1996, 528—583.

Живов и Успенский 1987 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987, 47—153.

Карташев 1913 — *Карташев А. В.* К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Д. Ф. Кабеко. СПб., 1913.

Ковалык 1947 — *Kowalyk G.* Ecclesiologia Theophanis Prokopovycz: influxus protestantismi. Roma, 1947.

Крейкрафт 1971 — *Cracraft J.* The Church Reform of Peter the Great. London, 1971.

Крейкрафт 1978 — *Cracraft J.* Feofan Prokopovich and the Kiev Academy // Russian Orthodoxy under the Old Regime / Ed. by R. L. Nichols and T. G. Stavrou. Minneapolis, 1978, 44—64.

Крейкрафт 1981 — *Cracraft J.* Did Feofan Prokopovich really write *Pravda Voli Monarshei*? // Slavic Review. 1981. 2 (40), 173—193.

Куракин 1890 — [*Куракин Б. И.*] Дневник и путевые заметки князя Бориса Ивановича Куракина. 1705—1708 // Архив кн. Ф. А. Куракина. Кн. 1. СПб., 1890, 101—240.

Лентин 1996 — *Lentin A.* Peter the Great: His Law on the Imperial Succession: The Official Commentary. Oxford, 1996.

Леонид 1893 — *Леонид* (*Кавелин*), архимандрит. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова. Ч. 1. М., 1893.

Лотман и Успенский 1977 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 28. Литературоведение. Тарту, 1977, 3—36.

ПСЗ, I—XLV — Полное собрание законов Российской империи. [Собрание 1-е]. Т. 1—45. СПб., 1830.

ПСПР, I—X — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Т. 1—10. СПб.—Пг., 1869—1916.

Пустозерский сборник 1975 — Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова. Л., 1975.

Самарин 1880 — *Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // *Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений. Т. 5. М., 1880.

Терновский 1879 — *Терновский Ф.* Очерки из истории русской иерархии в XVIII веке. Стефан Яворский // Древняя и новая Россия. 1879. Год 5. Т. 2. № 8, 305—320.

Тихонравов 1898 — *Тихонравов Н. С.* Московские вольнодумцы начала XVIII века // *Тихонравов Н. С.* Сочинения. Т. 2. М., 1898, 156—304.

Успенский 1976 — *Успенский Б. А.* Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиция. М., 1976.

Устрялов, I—VI — *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. Т. 1—4, 6. СПб., 1858—1859.

Феофилакт Лопатинский 1709 — [*Феофилакт Лопатинский*]. Служба благодарственная, Богу в Троице славимому о великой Богом дарованной победе над свейским королем Каролом 12, и воинством его. Содеянной под Полтавою, в лето 1709... [М., 1709].

Флоровский 1933 — *Florovskij A.* Palladij Rogovskij // Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. 1933. 2 (8).

Фрик 1997 — *Frick D. A.* Misrepresentations, Misunderstandings, and Silences. Problems of Seventeenth-Century Ruthenian and Muscovite Cultural History // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / Ed. by S. H. Baron and N. Sh. Kollmann. Illinois, 1997, 149—168.

Харлампович 1914 — *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914. (= Slavic Printings and Reprintings, 119. The Hague; Paris, 1968).

Хертель 1970 — *Härtel H.-J.* Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič. Würzburg, 1970.

Хьюз 1998 — *Hughes L.* Russia in the Age of Peter the Great. New Haven; London, 1998.

Чистович 1867 — *Чистович И.* Неизданные проповеди Стефана Яворского // Христианское Чтение. 1867. Ч. 1, 259—279, 414—429, 814—837; Ч. 2, 99—149.

Шевелов 1951 — *Šerech Y.* [*Shevelov G.*]. Stefan Yavorsky and the Conflict of Ideologies in the Age of Peter the Great // The Slavonic and East European Review. 1951. Vol. 30. № 74, 40—62.

Шляпкин 1891 — *Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. (Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербург. университета. 24.)

Штупперих 1936 — *Stupperich R.* F. Prokopovičs theologische Bestrebungen // Kyrios. 1936. 4, 350—362.

Культурные реформы в системе преобразований Петра I

1. Культурные реформы и семиотическая пропаганда

Эпоха петровских реформ обусловила перелом в культурно-политическом сознании — не в меньшей степени чем в государственном устройстве или экономике. Целью петровских преобразований было не только создание новой армии и нового флота, нового государственного управления и новой промышленности, но и создание новой культуры — культурная реформа занимает в деятельности Петра не меньшее место, чем реформы прагматического характера. Перемена платья, бритье бород, переименование государственных должностей, заведение ассамблей, постоянное устройство разного рода публичных зрелищ были не случайными атрибутами эпохи преобразований, а существеннейшим элементом государственной политики, призванным перевоспитать общество и внушить ему новую концепцию государственной власти. Недаром Феофан Прокопович в «Правде воли монаршей», являющейся апологией петровского самодержавия и петровских реформ, пишет, что «может Монарх Государь законно повелевати народу, не только все, что к знатной пользе отечества своего потребно, но и все, что ему ни понравится; только бы народу не вредно и воли Божией не противно было. Сему же могуществу его основание есть вышепомянутое, что народ правительской воли своей совлекся пред ним и всю власть над собою отдал ему, и сюда надлежат всякие обряды гражданские и церковные, перемена обычаев, употребление платья, домов, строения, чины и церемонии в пированиях, свадьбах, погребениях и прочая, и прочая, и прочая» (ПСЗ, VII, №4870, 628)[1]. Излагая здесь —

[1] Аналогичным образом в пространном слове «на похвалу Петра Великого» 1725 г. Феофан писал: «Единоличное свое и собственное добро, естьли бы не сообщил всему отечеству своему, никогда бы в добро себе не поставил... И мало ли тщанием своим зделал? что ни видим цветущее, а прежде сего нам и неведомое не все ли то его заводы? естьли на самое малейшее нечто, честное же и нуждное по-

вслед за Гоббсом и Пуффендорфом (ср.: Гурвич 1915)—теорию общественного договора, Прокопович специально выделяет право монарха на культурные (семиотические) нововведения. У европейских теоретиков абсолютизма потребности в таких декларациях не возникало; сопоставление с их рассуждениями показывает, что в петровских преобразованиях культурной реформе отводилась особая, не имеющая прямых европейских аналогов роль.

Можно полагать, что именно в перестройке культуры Петр видел определенную гарантию устойчивости нового порядка. Новый порядок антагонистически противостоял старому. С позиции новой культуры традиционная культура расценивалась как невежество, варварство или даже «идолатство» (ср. предисловие Петра к Морскому Регламенту—Устрялов, II, 397; ср. еще предисловие Прокоповича к «Библиотеке» Аполлодора: Аполлодор 1725, предисл., 13—15). С позиций традиционной культуры новый порядок выступал как бесовский, как царство Антихриста, и это восприятие было, несомненно, хорошо известно творцам новой культуры (см.: Успенский 1976; Живов и Успенский 1984, 216—221). В условиях этого противостояния первостепенную значимость получала пропаганда как основное средство утверждения новой культуры. Эта пропаганда должна была выполнить две основные задачи: утвердить новые культурные ценности и дискредитировать старые. Формы этой пропаганды должны были быть массовыми, и именно это обусловливало их зрелищно-ритуальный характер: в рамках традиционной культуры только такого рода пропаганда могла быть действенной и влияющей на массовую психологию. Иные формы пропаганды, скажем, распространение политических памфлетов, столь существенное хотя бы для современной Петру Англии, в России имели лишь периферийное значение. Ни «Слово об Антихристе» Стефана Яворского, ни «Правда воли монаршей» и «Розыск о понтификсе» Феофана Прокоповича не находят, насколько можно судить по сохранившимся данным, сколько-нибудь широкого отклика ни в столицах, ни в

Продолжение сноски

смотрим, на чиннейшее, глаголю, одеяние и в дружестве обхождение, на трапезы и пирования, и прочия благоприятныя обычаи, не исповемы ли, что и сего Петр нас научил? и чим мы прежде хвалилися, того ныне стыдимся» (Феофан Прокопович, II, 148—149). Очень четко об этой стороне преобразований Петра говорит французский посланник Кампредон в донесении от 14 марта 1721 г.: «Ce prince… s'est mis en tête de changer entièrement du noir en blanc, le génie, les moeurs et les coutumes de sa nation» [этот монарх взял себе в голову полностью переменить дух, нравы и обычаи своего народа] (СРИО, XL, 180).

провинции. Иначе обстоит дело с публичными церемониями. Поскольку традиционная культура теснейшим образом сплетена с ритуалом (ср.: Трубецкой 1973), инновации в сфере ритуала оказываются важнейшей составляющей культурных преобразований, несущей все основные идеи культурной реформы. Именно в силу этого Прокопович и подчеркивает право императора на нововведения в данной сфере.

Вместе с тем ритуал в рамках традиционной культуры всегда связан с религиозными ценностями. Ритуал и вера соотнесены однозначно: в допетровской Руси православие немыслимо без богослужения, а народная магия — без соответствующих магических обрядов. При этом, участвуя в ритуале, русский человек не только манифестировал свою веру, но и раскрывал ее содержание, так что участие в измененном ритуале необходимо влекло за собой и изменение самой веры (наиболее ярким выражением этой культурной константы был, как известно, раскол). Поэтому новые ритуалы автоматически порождали новую веру, а новый порядок, пропагандируемый этими ритуалами, закреплялся не столько новыми убеждениями, сколько «обращением» (conversio), хотя бы и насильственным. Выбор между традиционной и новой культурой выступал как своего рода религиозное решение, связывающее человека на всю жизнь. Переход в новую культуру оказывался магическим обрядом отречения от традиционных духовных ценностей и принятия прямо противоположных им новых. Именно так рассматривал, например, кн. И. И. Хованский свое вступление во Всешутейший собор: «Брали меня в Преображенское, и на генеральном дворе Никита Зотов ставил меня в митрополиты, и дали мне для отречения столбец, и по тому письму я отрицался, а в отречении спрашивали вместо: веруешь ли? — пьешь ли? и тем своим отречением я себя и пуще бороды погубил, что не спорил, и лучше мне было мучения венец принять, нежели такое отречение чинить» (Соловьев, VIII, 101).

Итак, принятие петровских культурных новшеств имело характер вступления в новую веру и обязывало к положительной рецепции всего комплекса петровских преобразований — от культа самого Петра до переустройства государственного управления. Принятие петровской культуры оказывается, таким образом, гарантией преданности всем петровским преобразованиям, чем-то вроде «пролитой крови», которой Петр Верховенский связывал, «как одним узлом», свои пятерки. Показательно, что Ф. И. Страленберг, перечисляя обвинения, которые выдвигали против Петра его противники (надо думать, приверженцы традиционной культуры, видевшие в Петре тирана), начинает

перечень с создания Всешутейшего собора и устройства кощунственных церемоний; по словам Страленберга, именно эти церемонии были первоначальным средством устрашения русского общества, заставившим замолчать благоразумных советников молодого царя и открывшим дорогу другим насильственным преобразованиям, разрушившим страну: «So sind die Leute in der Stadt *Moscow* auch in solche Furcht hierdurch gebracht worden, daß keiner von des *Zaaren* Person oder von denen *Favoriten* etwas nachtheiliges öffentlich sprechen dürffen» [Люди в городе Москве были этим приведены в такой страх, что никто не смел открыто сказать что-либо в упрек царю или его фаворитам] (Страленберг 1730, 232; ср. опровержения у Голикова: Голиков 1788, 14—15; ср. еще: Панченко 1984, 116 сл.).

Этот религиозно-семиотический план является исключительно важным для понимания природы «европеизации», которая связывается с преобразовательной деятельностью Петра. Само собой разумеется, что европейские обычаи и институты, переносившиеся в Россию, не имели здесь органической предыстории, и одно это принципиально отличало их от их европейских соответствий. Однако те способы, которыми Петр внедрял европейскую цивилизацию, говорят о большем. Когда, например, Великое посольство прибыло в Лейден (в апреле 1698 г.— Богословский, II, 390), одним из мест, удостоившихся посещения царя и его спутников, был анатомический театр; поскольку спутники царя не могли скрыть своего отвращения от зрелища разрезаемого трупа, царь заставил их рвать мускулы трупа зубами (Соловьев, VII, 554) — в наказание за их «непросвещенные» чувства и для осознания ими необходимости усвоить европейские установления, нравятся они им или не нравятся. Вернувшись в Москву, царь и здесь устраивает анатомический театр. Как сообщает Корб под 7 февраля 1699 г., «медик Цоппот начал Анатомические упражнения в присутствии Царя и многих Бояр, которых побудил к этому Царский приказ, хотя такие упражнения и были им противны» (Корб 1906, 121).

Этот частный пример ясно показывает, что европеизация носила прежде всего семиотический характер (анатомический театр был важен явно не с прагматической, а с символической точки зрения). Петр требовал от своих подданных преодолеть себя, демонстративно отступиться от обычаев отцов и дедов и принять европейские установления как обряды новой веры: понятно, что преодоление страха и отвращения были естественными компонентами ритуала инициации и анатомический театр прекрасно подходил для этой роли. В большей или

меньшей степени моменты этого рода присутствуют и в других европейских нововведениях царя, и именно они составляют главное отличие петровских новшеств от их европейских образцов. Они же составляют и специфику петровской европеизации сравнительно с феноменами европейского влияния в предшествующие царствования.

Семиотическая (обрядовая) пропаганда новой петровской культуры осуществлялась в разных формах. Определенным изменениям подверглись церковные обряды, регулярный и массовый характер приобрели различные гражданские церемонии, складывавшиеся в своеобразный «гражданский культ», широкое распространение получили зрелища и ритуалы пародийно-кощунственного содержания. За любой инновацией в этой сфере стояли определенные культурно-политические идеи. Ясно, что в принципе эти разные формы семиотической деятельности были в разной степени приспособлены к выражению идей разного рода, однако в силу того, что все эти идеи образовали единый комплекс, вступали в связь и все отмеченные сферы семиотической деятельности: церковный культ переплетался с гражданским, а гражданский — с пародийно-кощунственными церемониями. Обозрение — хотя бы поверхностное — всех этих форм семиотических инноваций позволяет выяснить комплекс пропагандируемых идей, а отсюда и содержание культурной реформы Петра.

2. Инновации в церковных обрядах

Сфера церковных обрядов менее всего предоставляла свободу для инноваций. Вместе с тем она не могла остаться незатронутой, поскольку именно в этой сфере наиболее четко закреплялись традиционные культурные ценности и утверждались основные представления о нравственных нормах и социальном порядке. В допетровской Руси богослужение оставалось основой мировоззрения, существенные инновации в нем воспринимались как богоборчество, так что реформаторская деятельность Петра в этой сфере была крайне стеснена. В силу этого Петр ни в какой степени не покушается на богослужебную реформу, а лишь стремится вытеснить богослужение на периферию культурного пространства, усиленно противопоставляя веру и обряды как явления, соединенные лишь условной связью. Это стремление воплощается, например, в отмене постов (и говения) в армии во время походов (согласно указу 1718 г. — ПСЗ, V, № 3178), в ряде положений

Духовного Регламента, прямо или косвенно осуждающих обрядоверие (см.: Духовный Регламент 1904, 20—24; ср.: Крейкрафт 1971, 290—293) и т. д.

Вместе с тем отдельные частные изменения в церковные обряды все же вносятся[2]. К наиболее значимым в интересующем нас плане инновациям относится здесь отмена обряда шествия на осляти в Вербное Воскресение. Обряд был отменен в 1697 г., т. е. еще при жизни патри-

---

[2] К 1691 г. относится изменение в чине архиерейского обещания, которое произносил и подписывал архиерей при своем поставлении (полное собрание этих обещаний за 1672—1700 гг. см.: ГИМ, Син. 1044; ср.: Горский и Невоструев, III, 2, 441—444). Из сопоставления архиерейских обещаний Евфимия Сарского и Подонского, поставленного 22 августа 1688 г., и Илариона Псковского и Изборского, поставленного 1 февраля 1691 г., выясняется, что после кончины патриарха Иоакима из архиерейского обещания был изъят член, касающийся общения с еретиками и допущения браков между православными и инославными. До кончины патриарха Иоакима этот член звучал следующим образом: «**К҆ симъ исповѣдаю еже не ѡбщатисѧ мнѣ с҆ латіны и с҆ люторы и с҆ калвіны, и со иными еретїкы аще слꙋчитсѧ комꙋ таковыхъ прїити в҆ црⷭ҇твꙋющїй градъ москвꙋ: ниже ѡставити ми во всемъ моемъ предѣлѣ ни единагѡ же нашеѧ православныѧ вѣры, к҆ таковымъ брака творити, и кꙋмовства, и братства, и ко всѣмъ еретіческимъ вѣрамъ: аще непрежде бꙋдꙋтъ православнїи хрⷭ҇тїане ст҃ыѧ восточныѧ цр҃кве. Аще же который с҃щенникъ отай мене сотворитъ что любо таково, и мнѣ таковагѡ с҃щенника наказывати по с҃щенным правилѡмъ ст҃ыхъ ѡц҃ъ**» (ГИМ, Син.1044, л. 2 об.). Именно это обещание устраняется после вступления на патриарший престол патриарха Адриана (см. стандартный текст обещания, составленный при последнем патриархе: ГИМ, Син. 344, л. 27 об.—28 об.). Представляется очевидным, что это изменение было внесено не по инициативе духовных лиц, а по настоянию светской власти, поставившей определенные требования перед новым патриархом как условие его избрания. Вряд ли можно сомневаться и в том, что подобное настояние исходило от самого Петра (в то время восемнадцатилетнего) и было своеобразным ответом на завещание патриарха Иоакима, в котором тот предупреждал царей против общения православных с инославными (см.: Богословский, I, 107; Устрялов, II, 472 — «да никакоже они, государи, попустят кому христианом православным в своей державе с еретики иноверцами, с Латины, Лютеры, Калвины, безбожными Татары... общения в содружестве творити, но яко врагов Божиих и ругателей церковных, тех удалятися»). Сближение Петра с иностранцами в это время как раз и начинается. Перед нами, таким образом, одно из первых существенных действий Петра в области культурной политики, и показательно, что оно относится именно к церковной сфере и затрагивает церковные обряды. Замечу кстати, что изменения в тексте архиерейского обещания являются весьма важным историческим источником, до сих пор практически не введенным в научный оборот (см. о его значимости для ряда других вопросов: Живов 1987).

арха Адриана, и эта отмена обнаруживала вполне четкое идеологическое задание. Во второй половине XVII в. данный обряд воспринимался как прямая манифестация нормативного соотношения духовной и светской власти. Патриарх восседал на осляти (это был конь с подвязанными длинными ушами), являя образ Христа, входящего в Иерусалим, а под уздцы его вел царь (во время соправительства Петра и Иоанна оба монарха), что и символизировало смирение светского могущества перед божественной властью, представляемой патриархом (описание этого обряда см.: Никольский 1885, 45—97; о его истории см. подробно: Живов и Успенский 1987, 107—115; Флайер 1994; Флайер, в печати)[3].

Подтекстом для данного обряда было при этом не только празднуемое в этот день евангельское событие, но и Повесть о белом клобуке, а именно тот ее фрагмент, где говорится о Константиновом даре (Donatio Constantini) (см.: Острогорский 1935; Крамми 1985). Согласно легенде, Константин Великий, после того как его исцеляет папа Сильвестр, дает папе белый клобук как знак высшего достоинства, а себе (и всем своим преемникам) отводит место папского конюшего, признавая тем самым верховенство духовной власти над светской. В повест-

[3] Именно такое восприятие зафиксировано в решениях Собора 1678 г. В них говорилось, что «благочестивѣйшіи Самодержци наши благоволятъ въ немъ [в обряде шествия на осляти], показанія ради народу православному образа смиренія своего и благопокоренія предъ Христомъ Господемъ, ибо обычай всесмиренный пріяша, еже возсѣдшу Патриарху на жребя, въ память въѣханія Господня во Іерусалимъ, смиряти высоту свою царьскую и скипетрокрасныма рукама си уздѣ того осляти прикасатися и тако ведуще то даже до храма соборнаго служителствовати Христу Господу: за сіе убо дѣло есть похвално, ибо мнози толикимъ смиреніемъ Царя земнаго предъ Царемъ Небеснымъ умиляются и внутрь себе духъ сокрушенія стяжавше отъ Бога, ко глубинѣ душеспасеннаго смиренія нисходятъ и отъ сокровищъ сердечныхъ теплое ко Христу Господу испущаютъ воздыханіе, благоговѣйными усты воспѣвающе: „Осанна во вышнихъ, благословенъ грядый во имя Господне, Царь Исраилевъ“» (ААЭ, IV, 308—309).

Можно, видимо, согласиться с М. Флайером (1991), что данный обряд, сложившийся в Новгороде в конце XV в. и перенесенный в Москву в 1540-х годах при митрополите Макарии, первоначально не только символизировал смирение царя перед духовной властью, но имел и эсхатологическую значимость как прообраз Второго Пришествия, в котором патриарх являет образ Христа во славе, а царь — образ земного пастыря, ведущего свой народ в Царствие Небесное. Однако во второй половине XVII в., в процессе напряженной борьбы светской и духовной власти, эта интерпретация, видимо, перестает быть актуальной.

вовании Константин говорит: «**ꙋзаконополагаемже и сек всѧкїѧ чести достойно оц҃ꙋ нашемꙋ сїливестрꙋ крайнемꙋ ст҃лю, и всѣмъ егѡ иже по неⷨ преемникѡⷨ ст҃лемъ, препоѧсанїем҆ и вѣнцеⷨ иже ѿ главы нашеѧ подахоⷨ емꙋ златоⷨ чⷭ҇тнѣйшиⷨ, и каменьми многоцѣнными, и драгим҆ бисероⷨ составленыⷨ. долженъ есть ѡдѣватисѧ, и на главѣ носити на славꙋ б҃жїю, и на честь бл҃женнагѡ петра... Не восхотѣже** [Сильвестр] **ѿ злата носити вѣнецъ. мыже вѣнецъ в҆мѣсто сего лицеⷨ бѣлѣйшиⷨ** [белый клобук] **свѣтлое воскрсенїе гⷭ҇дне назнаменавше на ѕ҃щеннѣйшꙋю его главꙋ своими рꙋками положихоⷨ, и брозды конѧ егѡ своима рꙋкама держаще, чести ради бл҃женнаго петра, конюшьскиⷨ саноⷨ емꙋ себе дахоⷨ. повелѣваемже тогѡ чина и обычаѧ всѣⷨ иже по неⷨ ст҃лемъ всегда творити в҆ поѧздѣⷯ своиⷯ, по подобїю цⷭ҇ртва нашего...**» (цитирую по Кормчей 1653 г., л. 8 об.—9 3-й фолиации).

С учреждением патриаршества идея верховенства духовной власти получает новый стимул для своего развития. И совершенно понятно, что в том ожесточенном споре о священстве и царстве, который ведут патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, патриарх Никон указывает на хождение на осляти как на осуществление тех отношений между первосвященником и императором, которые были, согласно легенде, установлены Константином Великим. В «Возражении или разорении» он пишет: «**такъ здѣлаⷧ великїй Коⷩстаⷩтинъ с҃втомꙋ сиⷧвестрꙋ, и ѵстїнаⷩ агапитꙋ, который посв҃тилъ минꙋ паⷮрїар҆ха ц҃реграⷣскаго. и ꙋстиннанъ ѵбо дер҆жалъ лошаⷣ, на котѡрой сидѣлъ агапитъ, за ѵздꙋ, какъ и тый бл҃гочестивѣйшїй ц҃рю алеѯѣй михайловичь на вер҆бное воⷭкресенїе**» (ГБЛ, ф. 178, № 9427, л. 259).

Именно это понятийное содержание ритуала и делало его одиозным для Петра, видевшего в нем русскую форму папизма или (как это позже формулировал Прокопович) «подобные и у нас бывшие замахи» (Верховской, II, 32 1-й пагинации / Духовный Регламент 1904, 17). Ненависть царя к хождению на осляти засвидетельствована рядом сообщений (Петра Алексеева, Голикова — см.: Живов и Успенский 1987, 112—113), равно как кощунственным пародированием этого обряда в церемониях Всешутейшего собора (см. ниже). В 1697 и 1698 гг. торжество отменяется, так как царь находится в Великом посольстве, а в 1699 г. царь сознательно отказывается от «вербной церемонии», что естественным образом входит в комплекс тех мероприятий, которые связываются с радикализацией антитрадиционалистской политики после Великого посольства и стрелецкого восстания. Отмена этого обряда предвосхищает (и предопределяет) упразднение патриаршества.

Данной инновацией не ограничивается борьба Петра с идеей ограничения светской (т. е. царской) власти, с представлениями о симфоническом взаимодействии светского и духовного начала, и здесь обрядовые новшества не менее значимы, чем конкретные реформы церковного управления. При этом, как мы уже видели, само представление о том, что власть самодержца ограничена и не распространяется на церковную сферу, связывалась для Петра со сказанием о вене Константиновом. Поэтому все обрядовые элементы, которые так или иначе ассоциировалось с этим сказанием, подвергались изничтожению. Обряд хождения на осляти выступает здесь как частный случай. Так, Петр лишил митрополитов права носить белый клобук (Смолич 1964, 401). Петр вообще стремится к тому, чтобы уничтожить те обрядовые различия, которые были установлены между архиереями разного чина и воспринимались как свидетельство особой власти патриарха и митрополитов, а следовательно, и в целом того традиционного порядка, который ограничивал власть монарха[4]. Так, с 1702 г. царь начина-

[4] Иерархическое упорядочение как манифестация церковной власти было основной мыслью, стоявшей за решениями Собора 1675 г., регламентировавшими характер священных облачений. Об отношении патриарха к другим архиереям здесь говорится: «Глава убо по первѣй, безначальнѣй, и присносущнѣй и безмѣрносильнѣй главѣ, Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ святѣйшія Церкве, духовный тоя жених, во своей его Епархіи Святѣйшій Патріархъ: прочїи же овїи убо очи, овїи же руки, овїи же ино что удесъ тѣлесе...» (Амвросий 1807, 325). Этим и определяется решение, согласно которому «о древнихъ предзаконіихъ Патріаршескихъ, Митрополическихъ, Архїепископскихъ и Епископскихъ, и прочихъ священнаго чина опредѣлися и утвердися, да не сливаются святыхъ Церквей предзаконїя чести отъ древнихъ данныхъ праведныхъ Патріаршескому величию, и да не прелагаются предѣлы, яже положиша отцы» (Там же, 326). Здесь, в частности, устанавливалось, что патриарх и митрополиты, в отличие от прочих архиереев, носят саккос и митру, причем саккос патриарха в противоположность саккосу митрополитов украшается нашивной епитрахилью (расшитой жемчугом), а на митре патриарха в противоположность митре митрополитов водружается крест (Определения 1864, 438—439). И здесь прослеживается некоторая связь с повествованием о вене Константиновом, поскольку саккос с нашивной епитрахилью может восприниматься как то царское одеяние, которое Константин подарил папе Сильвестру. Что же касается устроения патриаршей митры, то в Определении Собора 1675 г. прямо говорится, что она создается «по уставу Равноапостольнаго Святаго великаго Царя Константина, бывшему ко святому Сильвестру» (Амвросий 1807, 328). Таким образом, и в регламентации священных одежд проступает идея превосходства священства над царством и особого статуса патриарха как образа Небесного Владыки, столь ненавистная для царя-преобразователя.

ет жаловать саккосом отдельных епископов (Амвросий 1807, 352), а в 1705 г. распоряжается, чтобы саккос стал общим епископским одеянием (Лебедев 1890, I, 134). В этом же году Петр распространяет на архимандритов ношение митры (О священных одеждах 1848, 344). Вмешательство царя в эти обрядовые подробности обусловлено несомненно не ревностью о церковном благолепии, а ненавистью к тому символическому содержанию, которое было этим подробностям присуще. И точно так же как отмена шествия на осляти предзнаменует упразднение патриаршества, отмена отличий в одеяниях предвосхищает уничтожение митрополичьего чина после учреждения Синода.

Утверждая и пропагандируя свое единовластие, Петр последовательно искореняет обрядовые моменты, отсылающие к симфоническим отношениям светской и духовной власти, и по мере возможности замещает их указаниями на абсолютный характер собственной власти. Показательно, что в присяге членов Синода они исповедуют «с клятвою Крайняго Судию Духовной сей Коллегии быти самаго всероссkаго Монарха, Государя нашего всемилостивейшаго» (Верховской, II, 11). Наименование «крайнего судии», которое могло восприниматься как кощунственное (например, митрополитом Арсением Мацеевичем — см.: Попов 1912, 97, 140, 390, 430), ассоциировалось, видимо, с наименованием патриарха «крайним святителем», известным по тому же сказанию о вене Константиновом и по многим документам, оговаривавшим прерогативы патриарха (ср. выше цитату из Кормчей 1653 г.). Стоит, наконец, вспомнить и о том, что одним из первых указов Петра после учреждения Синода было распоряжение о запрете поклоняться патриаршим местам в Успенском соборе и в церкви Двунадесяти Апостолов и об отдаче в ризницу патриарших посохов, которые также могли выступать как объект поклонения (ПСПР, I, №148, 165). Чуть позже Петр приказывает «в Москве, в синодальной крестовой полате учинить Его Императорскаго Величества место и над ним балдахин из добраго бархата, с золотыми позументы» (ПСПР, II, №348, 17). И в этом случае Петр изничтожает знаки патриаршей власти и заменяет их знаками власти собственной.

Естественно, что в богослужении получают дальнейшее развитие и те моменты, которые связаны с идеями богоустановленности царской власти, особой харизмы царя, могущества страны как осуществления особого Божиего попечения о ней и о правящем в ней монархе и т. п. При Петре начинают складываться в особую эортологическую систему так называемые высокоторжественные (табельные) дни, в которые

входили тезоименитства и дни рождения членов правящей династии, а также день восшествия на престол и коронации самого государя. «Реестр торжественным и викториальным дням, какие были празднуемы в Санкт-Петербурге в 1723 г. с молебствием или без оного» включал 44 таких празднования (ОДДС, III, № 393, прилож. XLI, с. CXCIX—CCI); уклонение от совершения особого богослужения, предусмотренного для этих дней, рассматривалось как тяжкое преступление (см.: Зольникова 1981, 152 сл.; Живов и Успенский 1987, 118—119). В сочетании с отдельными (внеочередными) молебнами по случаю разного рода побед эти празднования создавали своего рода богослужебный круг, связанный с культом монарха и внушавший представление о новой государственности как богохранимой преемнице Святой Руси.

Эта религиозная санкция нового порядка подчеркивалась осуждением его противников как отступников от веры. Позднее данное осуждение в общем виде было включено в анафематствования Недели Православия (наряду с анафематствованием ариан, несториан и т. д.), в котором читалось: «Помышляющим, яко православные государи возводятся на престол не по особливому о них Божиему благоволению и при помазании дарования Св. Духа к прохождению сего великаго звания в них не изливаются: и тако дерзающим против них на бунт и измену — анафема» (Живов и Успенский 1987, 120—121). Эта идея разрабатывалась и в «Первом учении отроком» Феофана Прокоповича, где в качестве основной обязанности христианина по пятой заповеди является повиновение царю и борьба с его врагами, поскольку «**Первый чинъ о҃ческій сꙋть власти предержащіи, на оуправленіе народа ѿ Б҃га оуставленніи. ꙗковаѧ въ первыхъ есть высочайшаѧ власть цр҃скаѧ**», поскольку «**должни Ц҃ріе смотрить на всѧ подрꙋчныѧ имъ власти д҃ховныѧ, воинскіѧ, гражданскіѧ, всѧкъ ли оуправлѧетъ дѣло свое какъ надлежитъ**» (Феофан Прокопович 1723, л. 11).

В царствование Петра анафематствованию были подвергнуты Мазепа (ПСЗ, IV, № 2213) и Степан Глебов (ПСПР, I, № 179). В первом случае это анафематствование имело особенно значимый характер, поскольку оно соответствовало воспоминанию Мазепы как второго Иуды в ежегодно совершаемой благодарственной службе о победе под Полтавою, ср. здесь седален на утрени: «...**ѡбрѣтесѧ нынѣ послѣдꙋющій сице злѣ предидꙋщемꙋ; ѡбрѣтесѧ вторый їꙋда, рабъ и лстецъ, ѡбрѣтесѧ сынъ погибелный, дїаволъ нравомъ, а не человѣкъ, треклѧтый ѿстꙋпникъ мазепа, иже ѡставивъ хр҃та г҃днѧ, г҃да и бл҃годѣтелѧ своего, и прилѣписѧ къ сопостатꙋ, совѣщаѧ воздати ѕлаѧ за бл҃гаѧ, за бл҃годѣѧніе ѕлодѣйство,**

за млⷭ҇ть ненависть. б҃гъ же воздаде второмꙋ ꙗкоже и первомꙋ їꙋдѣ по дѣлѡⷨ҇ и ихъ» (Феофилакт Лопатинский 1709, л. 16 об.—17); ср. еще стихиру по 50-м псалме: «...**да восхвалѧтсѧ н҃нѣ съ вами земнїи агг҃ли, не прилѣпившїисѧ дїаволꙋ крамолникꙋ, да почтꙋтсѧ ꙗкоже апⷭ҇ли, не согласившїисѧ со вторымъ їꙋдою мазепою, но д҃ши предавшїи за своего влⷣкꙋ**» (Там же, л. 19 об.). Называет Мазепу «втарыі Июда» и приказывает придать анафеме сам Петр сразу же после измены гетмана (см. письмо Петра Стефану Яворскому от 31 октября 1708 г.: ПиБ, VIII, с 261). Святость самым непосредственным образом отождествляется здесь с преданностью монарху, а неповиновение ему — с вероотступничеством, причем эта идея утверждается самим царем.

Как можно видеть, культурно-политические установки Петра вполне выразились даже в тех немногих изменениях, которые он внес в обрядовую сферу русской церковной жизни. Они однозначно свидетельствовали — наиболее внятным для современников образом — о кардинальном пересмотре самой традиционной концепции власти. Идея, стоявшая за перечисленными инновациями, была в основном негативной: устранялась та духовно-нравственная составляющая, которая ограничивала всевластие царя, тогда как сама идеология секулярного правления не раскрывалась. Эта задача должна была решаться другими формами пропаганды, не стесненными традицией. Создание этих форм последовательно осуществлялось в течение всего петровского царствования и принадлежит, пожалуй, к наиболее радикальным инновациям царя-преобразователя.

3. Гражданский культ

Такой инновацией является в первую очередь формирование своеобразного гражданского культа, ритуалами которого были многочисленные и разнообразные торжественные церемонии типа триумфальных въездов, спусков кораблей и т. п. Элементы этих ритуалов сами по себе легко опознаваемы и находят прямое соответствие в западноевропейском или античном обиходе. В России, однако, они накладываются на культурный фон, во многом не схожий с западноевропейским и получают вследствие этого новую значимость. Сама идея триумфа как награды за личную доблесть, как свидетельства заслуги (на триумфальных воротах 1696 г. было написано «достоин делатель мзды своея» — Устрялов, II, 300) для традиционного русского культурного

сознания была непривычной и чуждой, благодарственные молебны, служившиеся по случаю побед, этой идеи не содержали, сосредоточивая внимание не на подвигах монарха или его воинов, а на Божием благословении, данном всему народу (ср.: Анисимов 1989, 55—60). Петр, понятным образом, не стремился в данном случае к уничтожению традиционных представлений, но в новом контексте они более не подчеркивали зависимость победы и благополучия от веры и стояния народа (а не от человеческих усилий). В рамках самого церковного действа традиционный обряд дополнялся проповедью, в которой, как правило, превозносилась храбрость и сила царя и воинства, в рамках же торжества в целом молебен дополнялся гражданской церемонией, также сосредоточенной на этой последней идее. При этом на русской почве и гражданские церемонии получали своеобразную религиозную значимость.

В самом деле, в религиозном плане новая государственность выступает прежде всего как особый гражданский культ монарха, параллельный его церковному культу, но связанный с иным комплексом идей. Религиозные коннотации соответствующих церемоний были очевидны для современного им культурного сознания. В 1704 г. Петр I возвращался в Москву после довольно успешной кампании против шведов. Его торжественный въезд в Москву осуществляется по образцу триумфов императорского Рима, однако его символика и значимость непривычными к подобным зрелищам москвичами прочитываются в совершенно ином культурном коде. Именно в силу этого сразу же издается брошюра, написанная префектом Московской академии Иосифом Туробойским, в которой не только разъясняется смысл изображений на триумфальных арках, но говорится и об общем значении подобных торжеств.

Туробойский пишет: «Яко мню, удивишися православный читателю, яко торжественная сия врата (якоже и в прошлых летех) не от божественных писаний, но от мирских историй, не святыми, но или от историков преданными, или от стихотворцев вымышленными лицами, и подобиями от зверей, гадов, птиц, древес, и прочих вещь намеренную изобразуем. Ведати же тебе подобает. Первее; яко сия не суть храм, или церковь во имя некоего от святых созданная, но политическая, сиесть гражданская похвала труждающимся о целости отечества своего и труды своими, Богом поспешествующими, враги победившым от древних лет (якоже царю Константину в Риме победившему Максентиа) во всех политичных, а не варварских народах установлен-

ная... Сего ради в сея времена во всех христианских от ига варварскаго свободных странах преславным победителем, от брани с торжеством возвращающымся, благодарни подданнии... от обоих писаний похвалныя венцы составляти обыкоша. От божественных убо писаний в церквах... от мирских же историй, на торжищах, улицах и прочиих местах всенародному зрению приличных, да всякому от них достолепная и достойная честь воздается... На явленном же и всенародном указанном месте от мирских и гражданских историй торжественными враты, аки венцы победоносными, словесныя сия дражайшыя кладязи, Божиим пособствием источающыя отечеству своему отраду, здравие, свободу и славу от живыя воды пота своего, его царское пресветлое величество и всех его победоносных подвигоположников, образом и обыкновением древних римлян... почитаем» (Гребенюк 1979, 154—155).

Итак, Туробойский специально отмечает, что триумфальные врата не являются «храмом». Ясно, что он имеет при этом в виду традиционное восприятие, для которого подобное ритуальное сооружение не могло выполнять иной функции, кроме религиозной. Поскольку же это сооружение явно не было христианским храмом, оно могло быть только языческим капищем, противным христианству и свидетельствующим о наступлении антихриста[5]. Туробойский специально предостерегает против такого восприятия: «Ты убо, благочестивый читателю, написанным нами не дивися, ниже ревнуй невегласом, ничтоже ведущым, ничтоже нигде не видевшим, но яко желв под своею клетию неисходно пребывающым, и егда ново что у себя видят, удивляющымся и различния блядословия отрыгающым» (Там же, 156). Содержанием «блядословий» и были, очевидно, указания на антихристову или бесовскую природу соответствующих торжеств. Существенно вместе с тем, что Туробойский не полностью отрицает любые ассоциации триумфальных церемоний с церковными обрядами, но говорит об их па-

---

[5] Таково было вообще восприятие мифологических изображений, поскольку мифологические персонажи отождествлялись с нечистой силой. Известен эпизод столкновения Петра I с воронежским святителем Митрофаном, протестовавшим против статуй античных богов, украшавших воронежскую резиденцию Петра (см.: Голиков, XV, 41—44; ср.: Живов и Успенский 1984). Почитание же нечистой силы рассматривалось, естественно, как примета антихриста и соединялось с теми представлениями о Петре как антихристе (или предтече антихриста), которые имели весьма широкое распространение в разных социальных слоях общества и отчасти провоцировались самим Петром (см.: Успенский 1976).

раллелизме, который не может не сообщать «гражданскому культу» определенную религиозную значимость. Туробойский указывает, что у него свои источники, своя традиция, но совпадающая с церковным культом цель — прославление сражающегося за веру и отечества монарха; тем самым, «гражданский культ», хотя и обладает автономией, но православию не противоречит и на традиционные ценности не посягает. Читателю внушается, что новые идеи не противостоят старым. Трудно сказать, насколько сознательным был этот обман для воспитанника Киево-Могилянской академии — в любом случае для носителей традиционной культуры две соответствующих системы ценностей никак не сочетались.

Каковы же были те новые представления, которые внушал «благочестивому читателю» гражданский культ. Триумфы Петра сознательно строятся по образцу триумфов императорского Рима. Эту римскую основу легко увидеть, например, в триумфальных торжествах 1703 г. Об этом свидетельствует как общий замысел, так и различные детали. Например, «на капителях по обоих странах от приезда четыре аггелы цветы мещут, образом древле торжествующих, имже входящым в Капитолий Аппийский путь, различными цветы постилашеся...» (Гребенюк 1979, 142). Петр сравнивается с Юлием Цезарем: «В низу тояжде картины, карабелная орудия с кругом морским, на парусе положеная, верху лодка в след звезды идущия, с надписанием: non timet caesaris fortunam vehit, сиречь: „не боится кесарево благополучие везет“. Знаменает же мужественное дерзновение его царскаго пресветлаго величества, и храбрых его воинов, иже малыми лодками на устье моря не устрашися ударити на болшия карабли, надеющееся на помощь божию и его царскаго пресветлаго величества благополучие. Сие же надписание взяхом от слове Иулия кесаря римскаго, иже пловущ по морю в малой лодке, егда виде востающым волнам правителя устрашающася, рече ему: „не бойся, кесарево благополучие везеши“» (Там же, 147—148)[6].

[6] Более того, Петр, подобно римским императорам, выступает как эпифания Юпитера: «На левой стране, первая от прихода картина изъображает взятие града Канец, который прпименован Шлотбург, в нынешнем 1703 году, маиа во 2 день. Над нимже написахом Иовиша, началника всем властем небесным и земным (у еллин), метающаго в город огненныя стрелы, знаменающе всем российским кавалером началника, его царское пресветлое величество, иже сам присутствием и промыслом своим понуди вышеописанный град покоритися. (Приписахом же: quid stabit a facis ejus, сиречь: 'что постоит от лица его')» (Гребенюк 1979, 139). Знаме-

Римская имперская символика повторяется и при многих других торжествах, например, на триумфальных воротах 1704 г. на самом верху была изображена «персона» Петра, «от Славы же, персоны крилатыя, трубящия, финиковый венец на главу его царскаго пресветлаго величества возлагающая, в римской одежде» (Там же, 175—176). Такие примеры можно умножить (ср. хотя бы: Барсов 1883, 115). Они имеют отнюдь не только декоративную значимость. Соединяя Россию с императорским Римом, адепты новой государственности утверждают новый тип легитимности: монарх получает свои права и свою харизму не как зашитник веры («единый во всей подсолнечной православный царь» в рамках концепции Москвы — Третьего Рима), а как глава народов, отец отечества, власть которого есть неустранимый элемент мирового устройства и от веры непосредственно не зависит (см. об этом подробнее: Лотман и Успенский 1982). В самом деле, те сведения, которые были доступны русскому читателю из летописей и хронографов, выделяли Римскую империю как часть мирового исторического процесса (наряду с Вавилонским и Персидским царствами и царством Птоломеев), предваряющего «христианское царство», начинающееся с правления Константина Великого (ср. в Летописце вскоре патриарха Никифора — Бенешевич, II, 219—224); преемственность в этом ряду делает российскую монархию как бы разделом мирового бытия, независимым от религиозной санкции.

Существенным моментом в указании на эту преемственность могут быть ссылки на «Августа-кесаря», неоднократно встречающиеся в проповедях петровского времени, появляющиеся в контексте гражданских торжеств и отражающиеся даже в чине венчания на царство (Барсов 1883, 111): старая династическая легенда становится при этом

Продолжение сноски

нательно, что здесь типичным для западного барокко, но невиданным для России образом христианский культ смешивается с культом языческим — над Петром в образе Юпитера пишется библейское изречение (см. Пс. LXXV, 8). В этом контексте понятным оказывается появление единого синкретического христианско-языческого божества, гремящего Бога (ср. о европейской традиции: Эберт, I, 144 сл.), который синтезирует Юпитера-громовержца, многократно упоминаемого в описании (ср.: Гребенюк 1979, 143, 145), и «Бога славы, иже возгреме на водах многих, яко его царскому пресветлому величеству морскую сию над свейскими караблями победу и путь на Фионское море показа» (Там же, 145 — цитата из Пс. XXVIII, 3; о смешении христианской и языческой терминологии см.: Живов и Успенский 1984).

элементом новой политической концепции[7]. Однако ключевой фигурой и здесь оставался не Август, а Константин Великий (ср. противоположную точку зрения: Лотман и Успенский 1982, 237). Обращение к этому императору и прославление Петра как «нового Константина» создают в Петровскую и послепетровскую эпоху устойчивую традицию, конденсирующуюся в обширной книге И. И. Голикова, выразительно озаглавленной «Сравнение свойств и дел Константина Великого, первого из римских христианского императора, с свойствами и делами Петра Великого, первого всероссийского императора и происшествий в царствование обоих сих монархов случившихся» (Голиков 1810). Фигура Константина Великого как предшественника и прообраза Петра появляется и в панегирических сочинениях, и в триумфальных действах, и даже в богослужении и по частоте и значимости упоминаний не идет в сравнение ни с какими другими имперскими реминисценциями.

Важно, однако, не только само упоминание Константина, но и то, в какой функции он здесь предстает. Читателю допетровского времени Константин был известен прежде всего как первый властитель «христианского царства», при котором состоялся Первый Вселенский со-

---

[7] Династическая легенда о происхождении Рюрика от Пруса, брата императора Августа, восходит к посланию Спиридона-Саввы и Сказанию о князьях владимирских (Дмитриева 1955). Она появляется в контексте борьбы светской власти за единоначалие, за ограничение автономии власти церковной (Там же, 85—86). Это идеологическое задание и позднее служит одним из стимулов распространения и утверждения данной легенды. Понятен стоящий за этим ход мыслей: происходя от «Августа, царя римскаго всея вселенныя» (Там же, 161 et passim), русский монарх как бы наследует его прерогативы—делить эту вселенную по своему усмотрению, отдавая или не отдавая церкви часть своей власти и могущества. Русская династическая легенда может быть в этом плане сопоставлена с династической легендой Тюдоров, род которых возводился к Бруту, троянцу, находившемуся в родстве с основателем Рима Энеем; этот Брут основал Новую Трою, которая потом превратилась в Лондон (Ейтс 1977, 50). Эта легенда распространяется при Генрихе VIII и Елизавете в сходном идеологическом контексте, оказываясь частью имперской мифологии, обосновывающей притязания монарха на власть в духовной сфере, и не исключено, что в царствование Ивана Грозного этот английский образец имеет определенное значение для русской политической мысли. Во всяком случае, развитие имперской идеологии (и, в частности, имперского аспекта концепции Москвы—Третьего Рима) вряд ли стоит обособлять от тех идей всемирной империи и их национальных трансформаций, которые актуализируются в Европе после правления императора Карла V (см.: Ейтс 1977, 2 сл.).

бор: «Константинъ, сынъ святыа Елены, лѣтъ 31; въ второенадесять лѣто царства его пръвый съборъ бысть въ Никеи святыхъ отець 300 и 18 на Аріа попа Александрьска, раздѣляющаго божество» (ПСРЛ, IX, с. XIX). К этому добавлялись те сведения, которые восходили к повествованию о вене Константиновом и связывали образование христианской империи с чудесным исцелением, совершенным папой Сильвестром. В петровской пропаганде Константин выступал в совершенно иной ипостаси. Главным событием становится здесь победа Константина над Максентием, известная, конечно, в России и в более раннее время, но при Петре попадающая в особый контекст идеологической полемики[8].

Так, при триумфальном входе в Москву в 1696 г. после второго азовского похода были поставлены ворота. «На фронтоне находилась надпись: Бог с нами, никто же на ны. Никогда же бываемое... В середине ворот висел зеленый венок. От него спускались златотканные шпалеры; на одной находились слова: *возврат с победы царя Константина*; на другой: *победа царя Константина над нечестивым царем Максентием Римским*» (Устрялов, II, 300). На триумфальных воротах 1704 г. изображается «знамение, на немже имя Христа Спасителя таковым образом, якоже на знамении царя Константина зрешеся, написано» (Гребенюк 1979, с. 164), т. е. лабарум, а в самом объяснении Туробойского правомерность «гражданской похвалы» обосновывалась ссылкой на Константина, победившего Максентия (см. выше). В службе о победе под Полтавою (песнь 3 канона) провозглашалось: «**Свѣтосїѧненъ ѿ ѕвѣздъ кр͡ста образъ на нб͡си видѣвъ равноап͡столный ц͡рь кѡнстантїнъ на нечестиваго маѯентїа оукрѣписѧ, симъ же знаменїемъ и кр͡стоносный ц͡рь нашъ вторый кѡнстантїнъ свѣйскагѡ маѯентїа низложивъ силꙋ, бг͡ꙋ по-**

[8] Г. В. Вилинбахов отмечает, что «культ креста Константина был очень силен» при дворе Алексея Михайловича (Вилинбахов 1984, 51). Алексей Михайлович стремился, в частности, получить с Афона самый этот крест, и это его желание исполнилось (Там же, ср.: Письма рус. государей, V, 33). Эти факты надо поставить в контекст разнообразных действий Алексея Михайловича для усвоения себе символических атрибутов византийского василевса: выписки из Константинополя яблока и диадемы, сделанных «против образца благочестивого Греческого царя Константина» (Барсов 1883, 138), изменений в чине венчания, придания старшему сыну статуса «Великого Государя» и т. д. (см.: Живов и Успенский 1987, 63; Живов 1988, 104). Во всех этих случаях Алексей Михайлович стремится уподобить свою империю византийской, так что мы имеем здесь дело с иной политико-идеологической ситуацией, нежели в эпоху Петра.

бѣдителю бл҃гренїе возсылаетъ» (Феофилакт Лопатинский 1709, л. 22—22 об.). Этот же мотив неоднократно появляется в панегирических проповедях. Не менее показательно, что «практически все образцы русских знамен петровского времени несли на своих полотнищах изображение креста Константина» (Вилинбахов 1984, 52). И в этом случае ясно просматривается полемика с предшествующей традицией: создание «христианского царства» оказывается не результатом чудес, совершенных папой, а результатом мудрого решения и победных действий императора; при этом император непосредственно связан с Богом, который дает ему знамение и указывает «сим победиши». Таким образом, устанавливает религию император, а духовные власти к этому как бы непричастны, так что именно императору принадлежит главенство и ему больше не приходится принимать на себя чин папского конюшего.

И здесь, следовательно, внушается концепция царского единоначалия, его власти, охватывающей как светскую, так и духовную область. Оказывается, что именно монарх (император) является подлинным вождем христианских народов, тогда как папа (или патриарх) лишь узурпируют его власть. Поэтому, в частности, Феофан Прокопович в «Розыске о понтифексе» доказывает, что императору по праву принадлежит наименование «епископа», и это обосновывается ссылками на того же Константина Великого, ср. здесь: «Константїнъ внѣшная Епїскопства своего дѣла, не гражданское управленїе но церковное нареклъ. Внѣшная же нареклъ дѣла, превосходное свое надъ духовными дѣлами надсмотренїе, уставы, повелѣнїя, соборовъ созыванїя, суды, и наказанїя на протївляющыхся истїнному богочестїю, какъ мїрскїхъ, такъ и духовныхъ, и самїхъ Епїскоповъ...»; поэтому «Царь есть, якоже и Константїнъ былъ ОБЩІИ ВСѢХЪ ЕПІСКОПЪ» (Феофан Прокопович 1721, 27—28; ср. еще ссылки на Августа: Там же, 12; ср.: Верховской, II, 9, 15 2-й пагинации). Петровская империя выступает, таким образом, как правильная (подлинная) реализация модели христианского государства, заданной и осуществленной равноапостольным царем Константином, но затем искаженной как на Западе благодаря проискам пап, так и на Востоке «нижае Иустиниановых времен»[9].

[9] Ту же мысль о власти царя в духовной сфере со ссылкой на Константина Великого находим у Феофана Прокоповича в надгробном слове Петру: «**Се же твой ѡ и цр҃кве Россїйская! и Дв҃дъ и Кѡнстантинъ. егѡ дѣло: правителство Сѵнодалное. егѡ попеченїе пишемая и глаголемая наставленїя. Ѡ коликая произносило ср҃це сїе воздыханїя ѡ невѣжествѣ пꙋти спасеннагѡ! коликїя ревнѡсти на сꙋевѣрїя и лестническїя**

Именно эту идею замены ложной модели на правильную символически отображает соотношение герба Санкт-Петербурга с гербом Ватикана (см.: Лотман и Успенский 1982, 239—240): подлинным Римом оказывается Петербург, и это равно отрицает как западные прецеденты, так и отечественную (допетровскую) традицию[i].

С утверждением и пропагандой этой правильной модели связано и изменение титула: выступая как «вторый Константин», Петр делается императором и отцом отечества. Это символическое переименование пропагандируется задолго до официального изменения титулатуры в 1720-х годах. Так, в объяснении триумфальных украшений 1703 г. читаем: «На гземзе написахом: pio fel. sereniss, potent, inuictissimo que monar Petro Alexiewicz rosso imp. monocrat, patri patriae, triumph, suec,

Продолжение сноски

притворы, и расколъ гнѣздѧщїйсѧ в҆ насъ безꙋмный, враждебный и пагꙋбный! коликое же въ немъ и желанїе было и исканїе вѧщшагѡ въ чинѣ Пастырскомъ искꙋсства, прѧмѣйшагѡ въ народѣ б҃гомꙋдрїѧ, и изрѧднѣйшагѡ во всемъ исправленїѧ» (Феофан Прокопович 1725, л. 3). О падении императорского единовластия после Константина говорится в Духовном Регламенте: «И не вымыслы то, наши дал бы Бог, чтоб о сем домышлятися толко могли мы: Но самою вещию не единожды во многих государствах сие показалося. Вникним во историю Константинополскую нижае Иустиниановых времен, и много того насмотримся. Да и папа не инным способом толико превозмог, не точию государство Римское полма пресече, и себе великую честь похити, но и инныя государства едва не до крайняго разорения, не единожды потрясе. Да не воспомянем подобных и у нас бывших замахов» (Верховской, II, 32 1-й пагинации/Духовный Регламент 1904, 17).

Ссылка на Константина Великого в контексте утверждения имперского единовластия, подчинения монарху духовной сферы и соответствующей церковной реформы естественна и имеет свои типологические аналоги. Так, с Константином Великим может сопоставляться Елизавета I Английская. Такое сопоставление находим, например, в предисловии Фокса к первому английскому изданию его «Книги мучеников», где говорится, в частности, и об узурпированной власти римского папы. Книге предпослано изображение Елизаветы, заключенное в инициал «С», символизирующий императора Константина. Как отмечает Фр. Ейтс, «the picture of Queen Elizabeth trampling on the Pope in the initial C is... the climax of the whole book. She represents the return to the Constantinian, imperial Christianity, free from papal shackles, the kind of religion which Foxe regards as alone pure» [изображение королевы Елизаветы, попирающей папу в инициале С, представляет основную идею всей книги. Она символизирует возвращение к константиновскому, имперскому христианству, свободному от папских пут, к религии того единственного типа, который Фокс рассматривает как чистый] (Ейтс 1977, 44). Трудно думать, что этот прецедент был известен Петру или его сподвижникам, но очевидно, что сходство задач порождало и тождество используемых историографических схем.

rest, plus quam qo annis inique detentae haered, fulmini liuon... Сиречь: — Благочестивейшему, благополучнейшему пресветлейшему великодержавнейшему и непобедимейшему монарху, великому государю царю и великому князю Петру Алексеевичу всея Великия, и Малыя, и Белыя России повелителю и самодержцу, отцу отечества торжественосцу, от Свеи удержанного неправедне более девятидесяти лет достояния возвратителю, перунами поражающему Ливонию...» (Гребенюк 1979, 148—149). Правда, императором Петр назван здесь только в латинской надписи, однако «отец отечества» переходит уже и в часть славянскую.

Смена титула символизировала смену концепции власти, и именно так она воспринималась носителями традиционной культуры (ср., например, о реакции старообрядцев: Кельсиев, IV, 253). Для них усвоение императорского титула означало, что Петр не является православным царем и, следовательно, пользуется властью, данной от дьявола. Тем самым смена политической концепции переносилась на метафизический уровень. Этот момент осознавался, несомненно, и самим Петром и, видимо, входил в его планы (ср.: Успенский 1976). «Отец отечества» был духовным главою народа, а «император» — властелином вселенной (ср. в русских памятниках упоминания Августа-кесаря, «обладающего всею вселенною» — см. хотя бы: Барсов 1883, 111). Тем самым эти наименования помещали статус русского монарха в эсхатологическую перспективу, речь шла не только о полномочиях царя в церковном управлении, но о его месте в домостроительстве истории. Претендуя на роль апокалиптического вождя народов (ответом традиционного сознания на эти претензии и было восприятие Петра как антихриста), Петр вместе с тем приписывал себе власть демиурга — творца нового порядка (например, по модели тысячелетнего царства). Не случайно в речи в церкви при поднесении Петру в 1721 г. титула «отца отечествия» говорилось: «Вашего Царскаго Величества славные и мужественные воинскіе и политическіе дѣла, чрезъ которые токмо единые, Вашими неусыпными трудами и руковожденіемъ, изъ тмы невѣденія на театръ славы всего свѣта и, тако рещи, изъ небытія въ бытіе произведены, и во общество политичныхъ народовъ присовокуплены, яко то не токмо намъ, но и всему свѣту извѣстно» (ОДДС, I, прилож., CCCCLVIII—CCCCLIX). Формула «из небытия в бытие», постоянно повторяемая затем в панегирической литературе XVIII в., отсылает к важнейшей молитве литургии (Praefatio, Ἅγιος ὁ Θεός) «Боже святый... Иже от небытия во еже быти приведый всяческая...» Новый

порядок, создаваемый Петром, оказывается не только новой политической конструкцией, но и новой религиозной реальностью, в которую вступает человечество. Именно поэтому благодаря петровским преобразованиям, по словам А. Кантемира, «стали мы вдруг народ уже новый» (Кантемир 1956, 75). Новая реальность полностью развязывала руки и снимала всякую ответственность за разрыв с вековыми нравственными традициями и ценностями. Россия становилась tabula rasa, на которой Петр мог свободно изобразить очертания того государства, которое ему хотелось построить. Препятствием была только приверженность людей к старым представлениям и порядкам, и борьба с нею оказывается постоянным занятием, охватывающим практически все время правления Петра.

4. Пародия и кощунство как ритуалы публичной сферы

Традиционные представления и порядки дискредитировались всеми средствами пропаганды, включая те церковные и гражданские ритуалы, которые были рассмотрены выше. Однако специальным средством такой дискредитации были ритуалы пародийно-кощунственного характера. Выполняя эту важнейшую для культурной политики Петра функцию, данные ритуалы характеризовались теми свойствами, которые присущи государственным институциям — постоянством, регулярностью, обязательностью и публичностью. Трактовка этой деятельности как своего рода «развлечений» монарха, нередкая в исторических сочинениях прошлого века, вступает в очевидное противоречие с данными характеристиками и указывает лишь на несостоятельность общей концепции петровских преобразований, не учитывающей этот важнейший для них аспект[10].

[10] Действительно, в той картине развития русского общества XVIII в., которую рисуют историки прошлого века (она в существенной части переходит и в нынешнее столетие), явлениям разбираемого типа никакого места не находится. Так, например, С. М. Соловьев, говоря о Всешутейшем соборе, полагает, что в нем нельзя видеть «насмешку над патриаршеством, желание унизить сан, который хотелось уничтожить». По его мнению, это была просто «игра в короли, папы и патриархи — игра, понятная при тогдашнем состоянии юного общества» (Соловьев, VIII, 523). Аналогичные явления из жизни других «юных обществ», естественно, не указываются. В. О. Ключевский, анализируя возникновение Всешутейшего собора, задается вопросом, «что было причиной этого, потребность ли в грязном рассеянии после черной работы или непривычка обдумывать свои поступки»

Так, во Всешутейший и всепьянейший собор Петр начинает играть по крайней мере с 1692 г. (сообщение Гордона — Гордон, II, 360; ср.: Богословский, I, 131, 136—137; Витрам, I, 106 сл.), и это занятие продолжается до самой его смерти. Таким образом, Всешутейший собор существует более 30 лет, превосходя по своей долговечности и устойчивости все другие, «серьезные», учреждения Петра. Шутовские свадьбы справляются вновь и вновь со все возрастающим размахом — так что по своей однообразности вряд ли могут служить для кого-нибудь развлечением[11]. Ежегодно совершаются маскарады, также содержащие элементы кощунства и сознательной культурно-государственной пропаганды. В этот же ряд можно поставить похороны карликов, публичные розыгрыши на первое апреля, святочные и масленичные игры и т. п. Явления этого рода институализируются и составляют устойчивую часть организации общества.

Петр непосредственно занимался разработкой такого рода церемоний и сам принимал в них участие. В частности, упорство и серьезность, характеризовавшие занятия Петра Всешутейшим собором, ясно видны из обширного дела, содержащего написанные Петром (собственноручно) чины избрания и поставления князя-папы для церемоний, которые должны были иметь место после смерти Никиты Зотова в 1717 г. Над этим произведением Петр тщательно работал, несколько писарских копий покрыто правкой царя (РГАДА, ф. 9, отд.I, №67 —

Продолжение сноски

(Ключевский, IV, 39). Насколько глубоким могло быть недоумение историков перед рассматриваемым феноменом, показывает заметка Ивана Носовича «Всепьянейший собор, учрежденный Петром Великим», где автор предполагает, что пьяные сборища были установлены для прикрытия тайных военных совещаний (Носович 1874). Не менее характерна трактовка М. И. Семевского, поместившего материалы по истории Всешутейшего собора в разделе под названием «Петр Великий как юморист» (Семевский 1885, 281—338).

[11] Первая известная нам шутовская свадьба относится к 1695 г. Желябужский сообщает: «Генваря в... день женился шут Яков Федоров сын Тургенев на дьячьей жене, а за ним в поезду были бояре и окольничие, и думные, и всех чинов полатные люди, а ехали они на быках, на козлах, на свиньях, на собаках; а в платьях были смешных в кулях мочальных, в шлапах лычных, в крашенинных кафтанах, опушены бельими хвостами, в соломенных сапогах, в мышьих рукавицах, в лубошных шапках. А Тургенев сам ехал с женою в Государской лучшей бархатной корете, а за ним шли: Трубецкие, Шереметьевы, Голицыны, Гагины, в бархатных кафтанех. А женился он Яков в шатрах на поле против Преображенского и Семеновского, и тут был банкет великой три дни» (Желябужский 1840, 39—40).

неполная и весьма неточная публикация этих текстов сделана М. И. Семевским — Семевский 1885)[12].

Для их участников игры и увеселения во многих случаях носили обязательный характер. От пира или маскарада так же нельзя было отказаться, как нельзя было отказаться от назначения на ту или иную службу. Участие в этих действах были необходимыми знаками лояльности, готовности перевоспитываться и создавать себя по уставленному Петром образцу. Среди допросных пунктов царевичу Алексею 12 мая 1718 г. имелся и следующий: «Как его зывали кушать и для спуску [нового корабля; за ним следовало обязательное пиршество], тогда говаривал: „Лучше-де был на каторге, или б лихорадкою лежал, нежели б там был“». Царевич отвечал на это: «может быть, что говаривал» (Устрялов, VI, 504, 245). Принуждение носило массовый характер. Так, например, 24 октября 1721 г. был маскарад и пиршество по случаю празднования мира со Швецией. Тех, кто не явился на это празднество, собрали в здании Сената через неделю и напоили допьяна, причем среди подвергнутых этому наказанию было около тридцати придворных дам[13].

---

[12] О характере правки можно судить по следующему отрывку из чина избрания князь-папы (в ломаных скобках дается зачеркнутое, курсивом выделены собственноручные исправления Петра): «*Пото*^{м} князь цеса^{р} повелѣваетъ принести ⟨яицы⟩ *мȣдѣ* для вы^{би}рания и слȣжители раздаютъ по два каждо^{му}, на каждое имя едино натуралное и дрȣгое о^{б}шитое, о^{т}це^{м} же сѣдящи^{м} вь епа^{н}ча^{х}, и ⟨яицы⟩ *мȣдѣ* та^{и}но де^{р}жащимъ; *пото*^{м} князь цеса^{р} осматривае^{т} чашȣ покрытȣю и заключае^{т} оную своею печа^{т}ю, и повелѣвае^{т} гласити пе^{р}вова имя, и носити на его имя, по^{д}нося чашȣ х ка^{ж}дому ⟨*о*^{т}*цȣ*⟩ о^{т}це^{м} же подобае^{т} кла^{с}ти ⟨яица⟩ *мȣдѣ* аще кого сои^{з}воляетъ то натȣра^{л}ное аще же кого не ⟨хоче^{т}⟩ сои^{з}воляе^{т}, то опшитое да кладе^{т} ...» (РГАДА, ф. 9, отд. I, № 67, л. 32—32 об.).

[13] Берхгольц сообщает: «Приказание императора было так строго, что ни одна дама не осмелилась остаться дома. Некоторые хотели отговориться болезнию, и в самом деле были больны как сегодня, так и в прошедшее воскресенье; но это ничего не помогло: они должны были явиться. Хуже всего притом было то, что им наперед объявили, что их собирают единственно только для того, чтоб напоить за неявку в прошедшее воскресенье. Они очень хорошо знали, что вина будут дурные и еще, пожалуй, по здешнему обыкновению, с примесью водки, не говоря уже о больших порциях чистой простой водки, которые им непременно предстояло выпить. Добрая маршальша Олсуфьева, родом Немка, женщина очень милая и кроткая, до того приняла это к сердцу, что сегодня утром преждевременно разрешилась от бремени. Когда ей накануне объявили приказание императора, она тотчас отправилась ко двору и всеподданнейше просила императрицу избавить ее от обязанности ехать в Сенат; но ее величество отвечала, что это не от нее зависит, что на то воля государя, от которой он ни за что не отступит... Бедная мар-

Чтобы освободиться от маскарада, нужен был особый царский указ, и до нас дошли прошения о подобном указе, где невозможность участия в маскараде подробно обосновывается потребностями службы и опасностями «пошлинам утраты» (см. прошение дьяка А. Протасьева 1722 г.: Семевский 1885, 335—336). Для главных участников увеселений выбора вообще не оставалось. Так, например, жена князь-папы Бутурлина (она была вдовой предшествующего князь-папы Никиты Зотова) была выдана за него против воли (год она этому браку противилась). Мы не знаем, каковы были чувства вдовы Зотова, но сын Никиты Зотова, Конон Зотов, верный приверженец Петра, просил императора отменить это унизительное для него мероприятие; ему, однако, было отказано. В архивном деле о свадьбе Зотова сохранились реестры участников с их подписями в том, что они «указ слышали» и обязуются явиться (см.: РГАДА, ф. 156, №129); таким образом, к явке на шутовские церемонии формально обязывали.

Принудительный характер игровых действ был, видимо, особенно существенным в случае Всешутейшего и всепьянейшего собора, участие в котором оказывалось пожизненной (а иногда и наследственной) обязанностью. Определение всего состава участников Собора требует специального исследования, которое выявило бы принципы его формирования и изменения в наборе его участников. Однако даже имеющихся данных достаточно для того, чтобы выявить несколько принципиально важных моментов. Так, среди членов Собора явно выделяются две группы: группа профессиональных шутов, для которых Собор был если не единственным, то по крайней мере основным занятием (например, П. И. Бутурлин, «игуменья» Ржевская), и группа видных государственных сановников, для которых пьяные оргии сочетались с исполнением важнейших функций управления страной (например, Т. Н. Стрешнев, Ф. М. Апраксин, И. А. Мусин-Пушкин, Ф. Ю. Ромодановский)[14]. Эти сановники принадлежат к старой аристократии и к

Продолжение сноски

шальша так терзалась во всю ночь, что на другое утро разрешилась мертвым младенцем, которого, говорят, прислала ко двору в спирту» (Берхгольц, I, 147—148). Очевидно, что принуждение к участию в придворном разгуле было своеобразной формой террора, предназначенной специально для высшего слоя общества. При таком положении вещей не удивительно, что датский посланник Юст Юль отказался второй раз ехать в Россию, «ибо ему из долгого опыта известно, какие неприятности предстоят ему от пьянства» (Юль 1900, 11).

[14] Это деление не является, конечно, вполне однозначным, и по крайней мере один человек занимает в этой классификации промежуточное положение. Я имею

старшему поколению сподвижников Петра, так что трудно думать, что они разделяли то отвращение, которое царь испытывал к отечественным традициям и обычаям.

Еще в 1699 г. австрийский посол И. Г. Корб отмечал, что «знатные московиты» изображают разных духовных лиц «*по выбору царя*» (Корб 1906, 111.—курсив мой.—*В. Ж.*)[15]. Они, однако, как показали стрелец-

Продолжение сноски

в виду всешутейшего патриарха (или князь-папу) Никиту Зотова. Зотов был первым учителем Петра, обучавшим его грамоте, Часослову и Псалтыри, затем думным дьяком, позднее же начальником ближней (походной) канцелярии царя. Его шутовское учительство в качестве пародийного патриарха накладывалось на прежнее подлинное учительство в качестве наставника царя и, видимо, было своеобразной расплатой за прежнее положение. Амбивалентность статуса Зотова отчетливо проявляется в истории с пожалованием ему графского титула. Этот титул был пожалован Зотову 8 июля 1710 г. «при получении ведомости о взятии города Риги» (ПиБ, X, 221). В патенте, написанном рукою Петра, сказано: «По пъррошению і за службу господину Миките Моісеевичю Зотову дается надание градъ, також ближнего совѣтника чинъ і ближней канцеляріі генерал-президентъ» (Там же). Это «надание» имело, видимо, пародийный характер и к сыновьям Зотова не перешло. Однако потомки Зотова добились возвращения им этого титула от императора Александра I в 1802 г. (Мак Доннел 1863, I, 199, примеч.). Эта амбивалентность титула соответствует амбивалентности самой деятельности Зотова—своего рода шута и своего рода крупного чиновника.

Выявление состава участников Всешутейшего собора, его социальных параметров и происходивших в нем изменений должно быть предметом особого тщательного исследования. В документах, дошедших до нас от этого учреждения, его участники фигурируют в основном под вымышленными именами, однако другие источники позволяют произвести идентификацию. Так, например, под письмом Петра Меншикову от 3 февраля 1703 г. из Ораниенбурга стоят подписи: «Ианикиі, митрополитъ Киевскиі и Гадицкиі, Гедеонъ архидияконъ, Питиримъ протодиаконъ» и др. (ПиБ, II, 126—128). Последние две подписи принадлежат кн. Ю. Ф. Шаховскому и самому Петру, первая же, судя по составу спутников царя, скрывает боярина И. А. Мусина-Пушкина (Устрялов, IV, 223). В «Записках касающихся до шутошной свадбы князь папы» (ЦГАДА, ф. 156, № 129) имеется «Регестръ линеямъ» (л. 22), т. е. саням, в которых должна была ехать свадебная процессия. В этом списке читаем (зачеркнутое—в ломаных скобках, вставленное—курсивом): «митрополита ⟨Б8т8ᴾлина⟩ *здѣшняго* // ⟨Тихона Никитича⟩ *митрополита новгоро^{д}ского*». Таким образом выясняется, что «новогородским митрополитом» был Т. Н. Стрешнев, а петербургским—боярин Петр Иванович Бутурлин. Большая часть источников по истории Всешутейшего собора до сих пор остается неисследованной.

[15] Под 13 января Корб сообщает: «Во время Рождества нашего Спасителя устраивается пышная комедия. Знатные Московиты, по выбору Царя, облекаются в

кие бунты, во время которых представители ряда старых родов подверглись жестоким преследованиям (например, Ромодановские), не

Продолжение сноски

разные почетные должности, заимствованные от Церкви. Один изображает Патриарха, другие Митрополитов, Архимандритов, Попов, Дьяконов, Иподьяконов и т. д. Какое кто получит имя по Царскому усмотрению, тот необходимо должен облечься в соответствующее одеяние... Театральный Патриарх со своими мнимыми Митрополитами и другими лицами, выделяясь посохом, митрой и другими отличиями присвоенного ему сана, разъезжает по городу Москве и Немецкой Слободе на восьмидесяти санях, в количестве двухсот человек» (Корб 1906, 111).

Наиболее четкое (хотя, возможно, и пристрастное) свидетельство о постепенном насильственном вовлечении социальной элиты во Всешутейший собор содержится у Страленберга. Рассказывая о начале пародийного «славления», он пишет: «Bald darauf aber wäre es mit dieser Sache weiter gekommen, denn es hätte der *Zaar* einige *Senatores* und andere hohe Bediente mit ihm zu fahren *persuadir*et, welche denn auch die Sache sich nicht anders als unschuldig vorstellende, den *Zaaren* mit seiner *Suite* in ihre Häuser *inviti*ret und gerne aufgenommen... Diese Lustbarkeit, ob solche gleich anfänglich in nichts anders, als nur in Sauffen und andern Unanständigkeiten bestanden, wäre dennoch, wenn es dabey geblieben, leidlich gewesen, aber weil von diesem Aufzuge und ungewwnlichen *Zaar*ischen *Conduite* allerhand *Raisonnements* und Nachreden geführet worden, so hätte der *Zaar* die grossen und fürnehmsten Leute mit hinein zu ziehen gesucht, zu welchem Ende alle Hof-Staats- und Krieges-Bediente *inviti*ret worden, so, dab dieses eine Versammlung von mehr als 300. Personen ausgemachet hätte. Nun war solche zu groß und zu fürnehm bloß einen schlechten Priester oder *Pop*, (welchen der *Satow* vorstellete) zum Haupte zu haben, sondern dessen *Character* muste vermehret, und der gantzen *Suite* ein ansehnlicher Nahme gegeben werden» [Вскоре после этого это занятие получило дальнейшее развитие, так как царь принудил ездить с ним некоторых сенаторов и других высокопоставленных служителей, которые, поскольку представляли себе всю эту затею не иначе, как невинною, охотно приглашали в свои дома и принимали царя и его свиту... Это увеселение, если бы оно, как это было первоначально, заключалось только в пьянстве и других непристойностях, было бы, если бы оно оставалось таковым, еще терпимым, однако, в силу того что от этих процессий и необыкновенного поведения царя распространялись всяческая хула и сплетни, царь вознамерился привлечь к нему важных и знатных людей, с каковою целью пригласил участвовать в нем все дворцовые и военные чины, так что они составили собрание более чем из 300 человек. С этого момента оно сделалось слишком важным и аристократическим, чтобы иметь во главе простого священника или попа (функцию которого выполнял Зотов); оно должно было приобрести более высокий характер, а вся свита — получить более представительное прозвание] (Страленберг 1730, 231—232).

Поскольку участие в пародийных церемониях оказывается необходимым знаком лояльности, живущие в России иностранцы также вынуждены создать для се-

имели собственной социальной базы и вынуждены были искать поддержки и защиты у царя. Вместе с тем и Петр отнюдь не отвергал старую аристократию (такая точка зрения входит в мифологию петровского царствования, связанную с идеей личных заслуг как основы власти, т. е. с пропагандой меритократии: «награждал не породу, а заслуги, в ком бы оныя не приметил» — Голиков 1788, 12), но стремился, добившись своей культурной политикой ее безусловной лояльности и сломив «горделивость и спесь Боярскую» (Голиков 1788, 13), использовать присущие ей навыки управления (ср.: Крамми 1974; Крамми 1980, 75). Расплатой за поддержку Петра и было вольное или невольное подчинение этих людей ритуально-культурологическим нововведениям царя. Это подчинение, как уже говорилось выше, было наиболее четкой гарантией их лояльности. В то же время оно публично демонстрировало апробацию петровских реформ старым государственным аппаратом.

Прямые свидетельства принуждения со стороны Петра к участию во Всешутейшем соборе и других кощунственных мероприятиях, исходящие от их основных участников, вряд ли могут быть обнаружены: в условиях жесткого контроля над поведением социальной элиты исторические деятели обычно не фиксируют на бумаге свои недовольства и несогласия. Изучение реакции различных социальных групп на государственную политику требует в подобной ситуации работы с косвенными данными, порою весьма, на первый взгляд, незначительными. Так, скажем, князь-папа Никита Зотов постоянно подписывается в письмах Петру (в том числе и деловых, написанных в качестве главы

Продолжение сноски

бя некоторый аналог Всешутейшего собора. Им становится так называемая Бенго-коллегия или Великобританский монастырь. С. Ф. Платонов писал по этому поводу: «Бенго-коллегия производит впечатление чего-то тупого и пошлого, несовместимого с почтенными именами Келлерманов, Форхварсона, Гвына, Пауса. Они могли только по нужде, ex officio, заниматься таким вздором, какой изображен в пяти пунктах „уложения“ и в трех пунктах „публикации“, и ездить на святках в „славленье“, имея зеленый лук на шапках и флаг с английскими эмблемами. К этому принуждала их совокупность тех условий, какая создана была Петром в его манере мешать дело с безделием: нельзя было работать с правительством, не участвуя в официальных маскарадах и попойках, в обязательных ассамблеях, в общих парусных катаниях на Неве. Надобно было, очевидно, и иностранцам иметь свою „всешутейшую“ организацию, как имели ее русские правительственные круги в образе князь-папы и его свиты, волочившейся Петром по всему государству» (Платонов 1926, 544).

ближней канцелярии[16]), пародируя духовную титулатуру: «Смиренный Аникит власною рукою». Напротив, князь-кесарь Ф. Ю. Ромодановский, к которому Петр постоянно обращается (в частности, в сугубо деловой переписке) «Min Her Kenich» и «Ваше Величество» (ПиБ, I, 29—30, 31—32, 34, 43, 46, 52, 227, 264; II, 62; IV, 305; VIII, 108, 123 et passim), никогда никаким игровым титулом не подписывается, и это, видимо, говорит о том, что обязанности шутовского царя он нес не по своей воле. Интересно, что царевич Алексей, перечисляя тех лиц, на поддержку которых он надеялся после смерти Петра, 16 мая 1718 г. показывал: «...Также и на князь-цесаря и папу покойников, яко на друзей, надеялся же» (Устрялов, VI, 511, 253), т. е. называл Ромодановского и Зотова в числе людей, которые ему симпатизировали. Это свидетельство нелегко интерпретировать, однако оно определенно ставит под сомнение приверженность Ромодановского исполнению своих шутовских обязанностей[17].

[16] Вот характерный образчик такого письма: «† Гⷭ҇дну поⷧковнику его млⷭ҇ти „Р. А.“ Извѣстно млⷭ҇ти вашеꙵ чинимъ по писмаⷨ вашимъ в правианскомъ оⷮпускȣ гⷭ҇днȣ синявинȣ споможение чинимъ. ї чиню з д҃шев҆ною моею прилѣжностию, а тоⷧко чего и на скоⷧкихъ поⷣводахъ по ево оⷮѣздъ и с нимъ оⷮпущено. о томъ онъ вамъ самъ донесетъ. такъⷤ вѣчно достоꙵноꙵ несмертеⷧноꙵ памяти непобедимыхъ воиновъ ихъ млⷭ҇теꙵ гдъ щепотева и дубасова всякие почести годные, (и їстин҆но рещи св҃тые) телеса погребению преданы с подобающею честию, октября въ ка ⷣⷷ, причемъ и гⷭ҇днъ вицъ адмираⷧ быⷧже. Кратко пишȣ ради полезного покою совести вашеꙵ, а поⷣлинно вамъ донесемъ самовидно о всеⷨ. Прошу доⷧжного вашего к намъ послушания. оставя печаⷧное прикажи военными кадилы доволно покадить выборхъ дабы жители его в незабытноꙵ памяти имѣли бытность вашу, при сеⷨ же пиⷭмѣ с ȣⷧяноⷨ синювиныⷨ посланъ писма присланные с москвы їс прикаⷥ адмираⷧтеꙵскиⷯ дѣⷧ к Ѳедоⷬⷹ маⷮвѣевичю опраксину в которыⷯ оⷠретаютца пиⷭма к ваⷨ ї протчиⷨ. При семъ з б҃жиею помощию ожидая вашего воⷥвращения при доброⷨ здравиі с побѣдою наⷣ неприятели миръ и бл҃гословение подаеⷨ. Smirennyy Anikit власною рукою. Иⷥ саⷩктъ питеⷬбуⷬха октяⷠря кв ⷣⷷ ѱѕ ⷢ» (РГАДА, ф. 9, отд. II, № 5, л. 127). Ср. еще письмо столь же делового содержания: Там же, л. 136—137.

[17] Все данные, извлекаемые из дела царевича Алексея и других лиц, преследовавшихся по этому же делу, вызывают определенные сомнения, так как показания обвиняемых и свидетелей были получены под пыткой или в результате устрашения. Однако эти данные слишком важны и уникальны по своему характеру, чтобы историк мог их игнорировать. В любом случае они указывают на широко распространенное в разных социальных слоях ожидание смерти Петра как избавления от тягот его правления. Социально-культурные параметры этого ожидания должны быть темой особого исследования, которое, как представляется, было бы исключительно важным для понимания рецепции петровских преобразований.

Существенно, что разнообразные пародийные ритуалы, которые создал Петр и в которых в качестве основных действующих лиц выступали представители социальной элиты, имели публичный характер, так что кощунственное отступничество осуществлялось демонстративно, на глазах всего народа. Такой публичный характер имела свадьба князь-папы Зотова, когда в свадебной процессии ехали в маскарадном платье многочисленные придворные, а народ, «стечение котораго было безчисленно», «с великим смехом» кричал: «Патриарх женился, патриарх женился!» (Голиков, VI, 289—290). Такова же была и свадьба П. И. Бутурлина в 1721 г., когда новобрачных в сопровождении всешутейших кардиналов (митрополитов) при большом стечении народа перевозили через Неву в специально изготовленной машине (см. ее описание у Берхгольца, I, 120—121), а затем совершали брачные церемонии на Сенатской площади[18]. Не менее пышный характер

Продолжение сноски

Во всяком случае очевидно, что этого события с нетерпением ожидало не только духовенство и социальные низы, но и социальные верхи, включая ряд приближенных к Петру лиц. Об этом можно судить и по рассказам царевича Алексея графу Шенборну, и по его показаниям во время следствия, и по ряду иных свидетельств (см.: Устрялов, VI, 68 сл., 371—372, 453, 509—511). В числе тех инноваций, конца которых ждали со смертью Петра, было и «уничтожение старых добрых обычаев» и «введение всего дурного» (Устрялов, VI, 73), в частности, конечно, и кощунственных ритуалов.

[18] См. описание этих церемоний в дневнике Берхгольца: «Погуляв, при стечении тысяч народа, часа два по площади и рассмотрев хорошенько друг друга, все маски, в том же порядке, отправились в здания Сената и Коллегий, где за множеством приготовленных столов князь-папа должен был угощать их свадебным обедом. Новобрачный и его молодая, лет 60-ти, сидели за столом под прекрасными балдахинами, он с царем и господами кардиналами, а она с дамами. Над головою князя-папы висел серебряный Бахус, сидящий верхом на бочке с водкой, которую тот цедил в свой стакан и пил... После обеда сначала танцевали; потом царь и царица, в сопровождении множества масок, отвели молодых к брачному ложу. Жених в особенности был невообразимо пьян. Брачная комната находилась в... широкой и большой деревянной пирамиде, стоящей перед домом Сената. Внутри ее нарочно осветили свечами, а ложе молодых обложили хмелем и обставили кругом бочками, наполненными вином, пивом и водкой. В постели новобрачные, в присутствии царя, должны были еще раз пить водку из сосудов, имевших форму partium genitalium... и притом довольно больших. Затем их оставили одних; но в пирамиде были дыры, в которые можно было видеть, что делали молодые в своем опьянении. Вечером все дома в городе были иллюминованы, и царь приказал, чтоб это продолжалось во все время маскарада» (Берхгольц, I, 120).

имел и маскарад 1723 г., длившийся с 30 августа по 6 сентября. В нем участвовало более 50 групп действующих лиц, каждая группа ехала в отдельной повозке, император был в числе «беспокойной братии» и барабанил вместе с генералом Бутурлиным и майором Мамоновым (см.: Берхгольц, III, 142—147; ср.: Платонов 1926; Алексеев 1982, 74—77). Особую группу составляли члены Всешутейшего собора, ездившие в архиерейских одеяниях[19].

Пародийные ритуалы, будучи публичными и общественно значимыми, входили во взаимодействие с публичными действами иного характера и могли включаться как часть в различные церемонии гражданских торжеств. Так, например, при триумфальном въезде в Москву в 1710 г. после Полтавской победы вслед за пленными и частью Семеновской гвардии и перед преображенцами ехал шут Вымени, Самоедский король, в сопровождении 19 саней, в которых сидели настоящие самоеды (см. описание этого торжества у Юста Юля — Юль 1900, 118—119). Участие шутовского короля в этом триумфе должно было, видимо, символизировать имперские размеры торжествующей власти, в орбиту которой включены и «дикие» народы (ср. о роли «диких» народов в символике русских панегирических текстов: Живов 1989), и в то же время унижение шведов, поражение которых ставило их как бы в один ряд с подобными вассалами российского монарха. Вместе с тем само включение в триумфальное шествие пародийных элементов подчеркивало новую систему ценностей, которую устанавливает и контролирует сам победоносный монарх, его право на произвол и связь самой победы с этим произволом. Аналогичным образом во время торжеств по случаю заключения мира со Швецией в 1721 г. царь после совершения благодарственного молебствия в церкви Св.Троицы «тотчас отправился к

[19] Сохранилось современное описание этого маскарада, внешним своим видом (письмо, язык и т. д.) пародирующее церковные книги (см. РГАДА, ф. 156, оп. 1, №186; публикация в приложении к дневнику Берхгольца — Берхгольц, III, 188 сл. — многие детали не воспроизводит). См. здесь список членов Всешутейшего собора под №52:

Архиерен; Ианикандръ хүн, митрополит санктъ питербүрскон. Морай хүн, митрополитъ кроншлоцкон і котлинскон. таран хүн, митрополит великого Нова хүжаі великихъ мүд. Ижковъ прыткон хүн, митрополит дербенскон ї минскон. Гниль хүн, митрополит сибирскон ї тоболскон; бибабръ митрополит реки охтинъскон ї седмимелницкон. Мать евецъ; митрополит псковскон їзборскон; Ѳеофан краснон хүн, митрополитъ смоленскон и дорогобүжскон; архидьжкон їди Нахүн строевъ. ключарь Ѳормосовъ хүн протасьевъ; (РГАДА, ф. 156, оп. 1, №186, л. 30 об.).

князю Ромодановскому, как князь-кесарю, и объявил ему о заключенном мире» (Берхгольц, I, 110). Понятно, что само это сочетание церковного ритуала и кощунственно-пародийной церемонии указывает на внеположность воли царя традиционным ценностям и традиционным церковным представлениям об источниках всякой победы и благоденствия.

5. Кощунство в парадигме новой власти

Таким образом, даже весьма поверхностный обзор пародийно-кощунственных ритуалов, разрабатывавшихся и вводившихся Петром, показывает, что они характеризовались постоянством, обязательностью и публичностью, и это свидетельствует о их важной роли в политике царя: перед нами не веселые развлечения отдыхающего властелина, а сосредоточенная работа преобразователя общественного сознания[ii]. Встает понятная задача вычленить те идеи, которые реализовались в этого рода деятельности.

Наиболее ясным образом выявляются функции Всешутейшего и всепьянейшего собора. Как полагает Р. Витрам, первоначально этот пародийный институт возник «aus einem tiefliegenden Ressentiment... als Reaktion des jungen Czaren auf seine Niederlage bei der Patriarchenwahl von 1690» [из-за глубокого недовольства... как реакция молодого царя на неудачу при выборах патриарха в 1690 г.]; впоследствии, однако, он был вполне сознательно использован в церковной политике царя, его целью была «die Diskreditierung der Patriarchenwürde und aller klerikalen Ansprüche» [дискредитация патриаршего достоинства и всяческих клерикальных притязаний] (Витрам, I, 109). Именно так рассматривает деятельность Всешутейшего собора И. И. Голиков, который, оставаясь апологетом Петра, вполне воспринял его антиклерикальные идеи и не старался — в отличие от последующих историков — нарисовать портрет преобразователя по образцу благочестивого русского монарха или европейского просвещенного государя. Рассказывая о Всешутейшем соборе, Голиков говорит о Петре, что «производил он мало-помалу в неуважение Патриарха Российскаго» (Голиков, VI, 278), а устройство возбудившей всю столицу свадьбы князь-папы Зотова в 1715 г. прямо связывает («дабы к сему приготовить умы») с предшествующим решением Петра окончательно уничтожить патриаршество и учредить Синод («Сему-же концу соответствовала и выдум-

ка Монаршая столь смешной церемонии свадебной сего мнимаго Патриарха» — Там же, 279). Ссылаясь на рассказы очевидцев, Голиков сообщает, что царь, «когда представляющий Патриарха садился на лошадь, держал стремя коня его, по примеру некоторых Царей Российских, при возседании Патриарха на коня в назначенные дни» (Там же). Таким образом, в деятельности Всешутейшего собора вновь возникает тема хождения на осляти (оно и подвергается пародийному осмеянию), которая, как мы видели выше, четко связывалась с ненавистными для Петра притязаниями духовной власти.

Само сочетание в этом институте пародирования западных (католических) церковных установлений и установлений русской православной церкви символизировало отождествление двух видов «клерикализма» в их противопоставлении царскому единовластию. Так, во главе Всешутейшего собора стоял князь-папа, который вместе с тем именовался всешутейшим патриархом, члены собора могли называться как кардиналами, так и митрополитами. Они носили митры западного образца, однако их одежда включала, видимо, и элементы православного архиерейского облачения (ср.: Голиков, VI, 278—279). Князь-папа мог называться святейшим или патриархом (ПиБ, I, 34, 52, 56, 58, 237, 521; IV, 172, 286 et passim), что пародировало православную традицию, и в то же время шутовской новгородский митрополит Т. Н. Стрешнев получал от Петра письма с обращением «Min Her heilige Vader» (ПиБ, I, 46, 54 et passim), указывающим на католический подтекст. В самом шутовском обряде избрания и поставления князь-папы также соединяются мотивы православного и католического происхождения. Так, во время избрания князь-папы шутовские кардиналы идут «во ȣготованную конклавию» (РГАДА, ф. 9, оп. I, № 67, л. 14), где они избирают одного из трех кандидатов голосованием; пародирование избрания папы подчеркивается обыгрыванием сюжета о папессе Иоанне, который нередко использовался в антиримских протестантских памфлетах и отсюда, видимо, был усвоен Петром как аргумент, дискредитирующий папство[20]. Вместе с тем чин поставления

---

[20] Пассаж, связанный с этим сюжетом, вставлен в один из вариантов чина избрания, цитирую по черновику, написанному рукою Петра:

пото$^{\text{м}}$ ·к·ц· [т. е. князь-цесарь] повелѣвае$^{\text{т}}$ слȣжителе$^{\text{м}}$ ·к·п· [т. е. князь-папы] о$^{\text{с}}$ма$^{\text{т}}$ривати ї$^{\text{з}}$бра$^{\text{н}}$ныхъ которыя [по] его ȣказȣ о$^{\text{с}}$ма$^{\text{т}}$риваю$^{\text{т}}$ аще сове$^{\text{р}}$ше$^{\text{н}}$ное е$^{\text{с}}$те$^{\text{с}}$тво имѣе$^{\text{т}}$ сие чини$^{\text{т}}$ца тако сѣдящȣ횈омȣ (їли оны$^{\text{м}}$) на прарѣза$^{\text{н}}$но$^{\text{м}}$ стȣлѣ і окьры$^{\text{т}}$ [sic!] епа$^{\text{н}}$чею тогда по$^{\text{т}}$ покрывало протягивае$^{\text{т}}$ рȣкȣ емȣже повѣрено о$^{\text{т}}$

(как всешутейшего патриарха, так и епископов) непосредственно следует за православным чином архиерейской хиротонии, речь идет как о последовательности формул, так и об их тексте[21]. Смысл этого соот-

Продолжение сноски

кесаря ї щȣпае^{т} по подобию ї аще о^{б}ряще^{т} до^{с}то^{и}но да во^{з}гласи^{т} веле^{г}ла^{с}но габе^{т} габе^{т} аще же ни то но^{н} габе^{т} (РГАДА, ф. 9, оп. I, №67, л. 30 об.).

Употребление латыни в восклицании также указывает на пародирование именно западного образца.

Страленберг сообщает в своей книге, что католический образец пришел на смену православному после Астраханского восстания 1704 г.: «Diese *Slavlenie* hat *continuir*et biß an des Imperators Ende. Doch da die *Confoederirt*en in *Astracan*, unter andern Ursachen wegen ihrer *Revolte* auch ausgesagt, es hätte der *Imperator*, zum Spott der Kirchen, einen Narren-Patriarchen und seines gleichen Bischöffe gemacht, so sey dieser Titul verändert, und dagegen dem *Sotow* der Titul Ertz-Pabst, seiner 12. Bischöffen aber der Nahme *Cardinaele* gegeben worden, welches bey denen Römisch-Catolischen, absonderlich der gemißbrauchte Titul des Ertz-Kaisers und seiner Churfürsten bey dem Wienerisch- und andern teutschen Höfen, zum Nachtheil des Rußischen Staats, grob Mißvergnügen erwecket» [Это славленье продолжалось вплоть до кончины императора. Однако же, так как восставшие в Астрахани среди прочих причин своего бунта называли и ту, что император, издеваясь над церковью, произвел шутовского патриарха и таких же епископов, этот титул был изменен, и в результате Зотов получил титул князь-папы, а его 12 епископов — имена кардиналов; это к ущербу Российского государства возбудило большое неудовольствие среди римско-католических дворов, особенно же незаконно употребленный титул князя-кесаря и его курфюрстов у венского и иных немецких дворов] (Страленберг 1730, 234). Насколько мне известно, прямых источников, которые указывали бы на употребление титула князь-папы до 1704 г., не обнаруживается (здесь нужно дополнительное исследование), однако вряд ли он появляется в ответ на требования астраханских мятежников, поскольку мятеж был жестоко подавлен, а требования отвергнуты. В любом случае имеются несомненные свидетельства того, что православный образец (в частности, титулы патриарха и митрополитов) использовались в течение всего времени существования Всешутейшего собора, в том числе и после 1704 г.

И. И. Голиков, напротив, замечает, что в 1714 или 1715 г. Петр, решив окончательно расправиться с патриаршеством, «на сей-то конец того-ж Князь-Папу преобразил в патриарха» (Голиков, VI, 279). И в этом случае повествователь не воспринимает значимости соединения пародийного патриаршества и пародийного папства, пытаясь распределить их хронологически. И в этом случае для такого распределения нет фактических оснований. О соотношении православного и католического образцов см. еще: Хьюз 1998, 255—256.

[21] Приведу собственноручно написанный Петром список формул поставления (в ломаных скобках помещается зачеркнутое Петром):

несения воспринимался однозначно: институт патриаршества изображался как форма папизма и в силу этого подлежал уничтожению.

Продолжение сноски

0 приводя^{т}ца бах8солюбе^{з}не^{и}шие ї^{з}бра^{н}ныя наминаты їмере^{к} по^{с}тавьлятися бах8сово^{з}лю^{б}ле^{н}ны^{х} как атсо^{в} їмере^{к} города^{м}

2 сила бах8сова да б8де^{т} на ва^{с}

1 чесо ради пришли е^{с}те ї о^{т} нашея ^{без}мѣ^{р}но^{с}ти чесого просите

\+ 1 еже с8ма спитися в бах8сово^{з}лю^{б}ле^{н}ны^{х} кабака^{х} їмере^{к} города^{м}

3 ї како пьете

4 явите своя ши^{р}шая ⟨како⟩

5 сила бах8сова да б8де^{т} с вами зате^{м}невающея ї дражащея ї без8^{м}ств8щея во вься дни жи^{з}ни вашея (РГАДА, ф. 9, оп. I, №67, л. 42)

Другие черновики Петра дают значимые варианты. Так, в одном из них читаем:

1 *в* чесо ради прише^{л} еси ї о^{т} нашея немѣ^{р}но^{с}ти чесого просиши
о^{т} еже быти сыно^{м} ї со^{с}л8жителе^{м} вашея немѣ^{р}но^{с}ти

2 о^{б}жи^{р}ство всепьянѣ^{и}шего бах8са да б8де^{т} с тобою

3 яви на^{м} ши^{р}шея своя како пьеши

4 ⟨благода^{т}⟩ о^{б}жи^{р}ство бах8сова да б8де^{т} с тобою зате^{м}нѣвающее ї дражащее ї без8^{м}ств8юшее во вся дни жи^{з}ни твоея (Там же, л. 24)

В другом черновике в ответе на вопрос «чесо ради пришел еси» указывается:

\+ (а ежели папа по^{с}тавьляе^{т}ца то глаголе^{т}) еже быти кра^{и}ни^{м} жреце^{м} ⟨о^{т}ца на⟩ ї пе^{р}вы^{м} сыно^{м} о^{т}ца нашего бах8са (Там же, л. 35).

Приведу для сопоставления соответствующие места из чина поставления епископа времени патриарха Адриана:

Приводитсѧ бг҃олюбезнѣйшїй избранный ѹтверженъ имр҃к, хїротонисатисѧ [еп҃скпъ, или архїеп҃скпъ, или митрополит҃] бг҃оспасаемыхъ градѡв҃ имр҃къ... И гл҃етъ емѹ имѣѧй хїротонисати егѡ патрїархъ, или инъ архїерей.

Чесѡ ради пришелъ еси, и ѿ нашеѧ мѣрности чесогѡ просиши.

И ѿвѣщае^{т} и^{з}бранный гл҃ѧ.

Хїротонїю архїерейскїѧ бл҃годати, преѡс҃щеннѣйшїѧ митрополїи, или еп҃скпїи имр҃къ.

И вопрошае^{т} патрїархъ гл҃ѧ:

И какѡ вѣрѹеши...

По из҃гланїи же сегѡ патрїархъ бл҃гословлѧѧ егѡ кр҃стовидно гл҃етъ:

Бл҃гть бг҃а оц҃а, и г҃сда нашего Інса хр҃ста, и ст҃агѡ дх҃а да бѹдетъ с тобѡю...

И гл҃етъ емѹ патрїархъ:

Ꙗви намъ еще ширше какѡ исповѣдѹеши;

(ГИМ, Син. 344, л. 18 об.—20).

Особого внимания заслуживает наименование поставляемого князь-папы «крайним жрецом», не находящее прямого соответствия в чине хиротонии, но явно связанное с одиозным для Петра обозначением патриарха как «крайнего свя-

Связь шутовских ритуалов с православными обрядами была очевидна для современников и воспринималась ими именно как поругание благочестия и ниспровержение церковной власти. Так, в обличении на всешутейший собор, написанном около 1705 г., говорилось: «[Петр] избралъ себѣ такова же врага Божія, мужика, плута, блядина сына, называет ево учителемъ себѣ, Никиту Зотова; и учинилъ его ложнымъ патріархом с постановленіемъ, яко бы поставляются патріархи. Таже и митрополитов вмѣсто Кіевского и Новгородцкого и прочих и все одѣяніе архіерейское исподѣлано. Мнѣ же извѣстия вѣры от достойного человѣка от синклитического сану,—како у него живет имъ поставленіе. Взем с чиновной книги образъ, в против в поруганіе Божіе и отрицаніе и обѣщаются всю вѣру имя называет нѣкоего Бага вѣровать. И ѣздя по боярским дворам всѣмъ таинствамъ церковнымъ ругаются, масло і воду святят и прочая таинствамъ поругаются и многая поруганія творят святой церкви» (Белокуров 1888, 539).

В этом контексте делается понятной и функции князь-кесаря, роль которого, как представляется Р. Витраму, «ist schwer zu erkennen» (Витрам, I, 110). Князь-кесарь и князь-папа выступают как та «священная двоица», образец которой был задан — по легенде о Константиновом даре — императором Константином Великим и папой Сильвестром. Существование пары пародийных властителей дискредитировало саму идею симфонических отношений светской и духовной власти, которую Петр ассоциировал со Сказанием о белом клобуке и относил к недопустимым «замахам» духовных иерархов на единоначалие царской власти. Конкретным прецедентом, который мог здесь иметься в виду, было наименование царя и патриарха «богоизбранной, святой и богомудрой двоицей», «богоизбранной сугубицей» и т. д. в никоновском Служебнике (Служебник 1656, 21, 22, 34, 40) и употребление Никоном титула «Великого Государя», которое ставилось ему в вину после его ухода с московской кафедры (ср.: Живов и Успенский 1987, 95). Показательно, что «и Ромодановский и Бутурлин являются в облачении, подобном одежде русских монархов XVII века» (Молева и Белютин 1965, 12) — несомненная пародийная отсылка к прежнему государственному устройству и прежним политическим идеям.

Продолжение сноски

тителя» и соотнесенное с объявлением царя «крайним судией» в присяге членов синода (см. выше), текст которой создается при прямом участии Петра несколькими годами позже, нежели цитируемые пародийные документы.

В плане дискредитации традиционных государственно-политических идей прочитывается и легитимный порядок наследования шутовского князь-кесарства: когда в 1717 г. умирает князь-кесарь Ф. Ю. Ромодановский, новым князь-кесарем становится его сын И. Ф. Ромодановский. Эта «правильная» передача власти старшему сыну имеет место в то время, когда Петр готовился к расправе над царевичем Алексеем и несомненно уже обдумывал установление нового порядка престолонаследия в России: новый порядок, по которому наследника выбирал правящий монарх, был закреплен в 1722 г. (ПСЗ, VI, №3893)[22].

Очевидную идеологическую нагрузку несет и пародийная служба самого Петра, которого князь-кесарь Ромодановский производит по случаю различных военных успехов в следующие друг за другом военные чины. Из бомбардира Петр становится капитаном, из капитана полковником и т. д., ср. отражение этого продвижения по служебной лестнице в переписке Петра (ПиБ, I, 521, 533, 555, 559, 582; II, 465; IV, 1124 et passim). Вместе с регулярным и демонстративным появле-

[22] Любопытно в этом контексте сообщение Вебера о смерти Ф. Ю. Ромодановского, предваряемое сообщением о возвращении в Россию царевича Алексея: «Aus Novogrod liess Nachricht ein, daß der Czarewitz mit dem geheimten Rath *Tolostoy* von Neapolis kommend, daselbst nach Moscau passiret wäre, und aus dieser letztern Stadt berichtete man, daß nachdem der dortige *Vice-Czar Romodanofsky* verstorben, und Se. Czar. Majest. dessen hinterlassenen eintzigen Sohne dieses hohe Amt wieder *conser-[v]iret*, und den Nahmen dieser vornehmen alten Familie nicht gerne aussterben lassen wolten, so solten die beyden Schwestern des jetzigen *Vice*-Czaren, der ohne Erben und der letzte Sprosse solches Nahmens ist, mit zween Vornehmen des Landes sich unter der Bedingung vermählen, daß die beyden Männer ihren angebohrnen Nahmen fahren liessen, und denjenigen der *Romodanofsky* annähmen» [Из Новгорода пришло известие, что из Неаполя прибыл туда царевич с тайным советником Толстым, чтобы оттуда сразу же проследовать в Москву, а из этого последнего города сообщают, что после кончины тамошнего вице-царя Ромодановского Его Царское Величество сохранил эту высокую должность для его единственного оставшегося сына; он не хотел бы допустить, чтобы имя этого древнего знатного рода перестало существовать, так что обе сестры теперешнего вице-царя, который не имеет наследника и является последним отпрыском своего рода, должны выйти замуж за двух вельмож с тем условием, чтобы оба эти человека отказались от своих прирожденных имен и взяли себе имя Ромодановских] (Вебер 1721, 235—236). Эта забота о продолжении рода и имени князь-кесаря (Вебер, не представляющий себе подобных игр, принимает этот пародийный титул за высокую должность) явно вступает в зловещий контраст с начинающейся расправой царя над собственным наследником.

нием Петра в роли «мореплавателя и плотника» эта пародийная карьера реализовала идею властелина, получающего власть в качестве воздаяния за заслуги, а не в качестве божественного дара, за который монарх несет перед Богом ответственность. Именно в этом меритократическом ключе воспринимал, кстати, это производство в чины А. Нартов, вполне усвоивший петровскую идеологию. Он писал: «Чин вице-адмирала от князя-кесаря объявлен был царю Петру Алексеевичу, яко бывшему контр-адмиралу, в Сенате, где князь-кесарь сидел посреди всех сенаторов на троне и давал аудиенцию государю при прочтении письменной реляции подвигов его, в образец прочим, что воинские достоинства получаются единственно по заслугам, а не породою и счастьем» (Нартов 1891, 58—59). Эта идея, которая пропагандировалась в триумфах и иных гражданских церемониях (см. выше), здесь получала мифологическое воплощение, обращаясь в сказочный сюжет о простом работнике (или солдате), который благодаря своему уму и ловкости становится царем или властителем города. Эта мифологизированная схема должна была, видимо, и опорочить старый порядок, и увлечь новым — как сказочной возможностью восхождения к власти и славе. Вместе с тем она фокусировала внимание на Петре как единоличном творце новой России, как демиурге, создавшем новый порядок бытия[23, iii].

---

[23] Подчеркивание сакрального всевластия Петра с помощью моделей антиповедения обнаруживается и в эпизоде с орденом Иуды (см.: Платонов 1927). Сразу же после Полтавской победы была заказана медаль с изображением повесившегося Иуды и рассыпанных под ним тридцати сребреников на большой серебряной цепи. Эту медаль носил князь Ю. Ф. Шаховской, один из активных участников Всешутейшего собора, в котором он фигурировал как «архидиакон Гедеон»; Шаховской заявлял ранее, что ему понятно поведение Иуды, но что на его месте он запросил бы за Христа большую плату (ср.: ПиБ, VIII, 2, 472). С. Ф. Платонов полагает, «что орден Иуды имел иное назначение, более серьезное, чем украшение шута... Думаем, что здесь имелось в виду иное более реальное предательство, скорее всего — Мазепино. Петр надеялся поймать Мазепу на пути его бегства в Турцию... Эту надежду окончательно уничтожила кончина Мазепы, последовавшая 22-го августа 1709 года. Если орден Иуды готовили для издевательства над изменою Мазепы, то с кончиною гетмана он терял свой смысл, и попрошайка Шаховской мог получить его в дополнение к наградному кубку, как человек, не брезговавший никакою вообще подачкою» (Там же, 197).

Думается, что Платонов чрезмерно рационализирует поведение участников этой затеи, причем остается совершенно неясным, какое употребление могло бы предназначаться этому ордену в расправе над пойманным Мазепой и зачем он по-

Эта идея поддерживалась и всем комплексом игровых затей императора, из года в год обрушивавшихся на русское общество. Сюда относятся, например, постоянно устраивавшиеся публичные маскарады. Само по себе переодевание и появление в личинах не было в России новинкой, они входили в святочные игры и в этом качестве составляли часть традиционного быта. Они не были, однако, религиозно нейтральным занятием, но представляли собой элемент антиповедения, включенный в годовой цикл и связанный с «нечистым» временем. Святочные игры требовали крещенского покаяния. Распространяя карнавальный обиход за отведенные ему рамки, Петр (надо думать, вполне сознательно) разрушает традиционный порядок и делает антиповедение постоянным modus vivendi. Он тем самым переворачивает принятую картину мира. Вводя маскарад в структуру государственной жизни (в частности, в структуру гражданского праздника), он отдает семиотическому «низу» функции «верха». В восприятии традиционного общества это оказывается переменой Богом установленного порядка, т. е. демиургической деятельностью. Император показывает, что ему принадлежит божественная власть, и общество оказывается перед выбором между признанием этого нечеловеческого верховенства и оценкой его как сатанинского умысла. В любом случае эти игровые затеи ставят общество перед религиозной дилеммой. Еще более очевидно покушение на традиционный порядок бытия в таких царских потехах, как похороны карлика, когда в игровой ряд встает человеческая смерть и самый обряд христианского освящения исхода души: тот, кто утверждает свой произвол в данной сфере, приписывает себе власть над человеческими душами, т. е. власть божественную, а не человеческую[24].

Продолжение сноски

надобился Шаховскому, для обвинения которого в патологической жадности нет ровно никаких фактических оснований. Очевидно, однако, что изготовление медали и измена Мазепы не два случайно совпавшие по времени происшествия. Мазепа, как упоминалось выше, был за свою измену предан анафеме как второй Иуда, что придавало государственной измене религиозное измерение и уподобляло Петра Христу. Хотя объяснение Платонова нельзя полностью исключить, кажется более вероятным, что церковно-государственный акт обретает здесь, как и во многих других случаях, своего пародийно-кощунственного двойника. Шаховской с орденом Иуды постоянно напоминает о предательстве Мазепы как безмерном противобожном преступлении и указывает на Петра как на «Христа Господня», сакрального властелина, измена которому неизбежно кончается позорной смертью.

[24] Похороны карлика описывает в своем дневнике Берхгольц под 1 февраля 1724 г. Похоронная процессия шла по улицам Петербурга. «Впереди всех шли

Смешение кощунственно-пародийных элементов с элементами официальной (государственной) деятельности оказывается достаточно ха-

Продолжение сноски

попарно тридцать певчих, все маленькие мальчики. За ними следовал, в полном облачении, крошечный поп, которого из всех здешних священников нарочно выбрали для этой процессии по причине его малого роста. Затем ехали маленькие, совершенно особого устройства сани, на которых помещалось тело... Тотчас позади их шел маленький карло, фаворит императора, в качестве маршала, с большим маршальским жезлом... На этом карле, как и на всех прочих его товарищах, была длинная черная мантия; он шел во главе других карликов, следовавших за ним попарно, именно меньшие впереди, большие позади, и в числе их было немало безобразных лиц и толстых голов. Потом выступал такой же другой маленький маршал во главе карлиц... По обеим сторонам процессии двигались с факелами огромные гвардейские солдаты, а числе по крайней мере 50-ти человек, а возле обеих траурных дам шли четыре громадных придворных гайдука в черных костюмах и также с факелами. Такую странную процессию не в России едва ли где-нибудь придется увидеть... Император вместе с кн. Меншиковым шел за процессиею пешком (но не в траурном одеянии) от самого своего дома до проспекта. Когда карл сажали там в сани, он, говорят, многих из них бросал туда собственными руками. Умерший карло был тот самый, для которого в 1710 году устроена была большая и знаменитая свадьба сорока пар карл и карлиц, собранных, по приказанию императора, изо всего государства» (Берхгольц, IV, 13—14; описание свадьбы 1710 г. см.: Вебер 1721, 385—388; Юль 1900, 261—264; ср. еще письмо Петра к Ромодановскому по этому поводу: ПиБ, X, 271—272; еще одни похороны карлика в январе 1715 г., также довольно пышные, описывает Вебер: Вебер 1721, 59). Заметим, что царь выступает не как участник, а как зритель процессии, что безусловно сообщает всему зрелищу пародийно-игровой характер.

Стоит вообще отметить, что кощунственно-игровой момент присутствует в интересе царя к уродам в целом. 13.II.1718 г. царь издает указ, согласно которому его подданные должны были высылать в Петербург всяческих уродов, причем за живого человеческого урода платилось 100 рублей, скотского и звериного — 15 рублей, птичьего — 7 рублей (ПСЗ, V, №3159). Присланные уроды помещались в кунсткамеру, которая (как и анатомический театр) явно служила не только прогрессу естественных наук, но и воспитанию общества. В кунсткамере могли находиться живые уроды, ср. сообщение Берхгольца: «Там между прочим находится живой человек без половых органов, вместо которых у него род грибообразного нароста... Человек этот, как говорят, из Сибири, и родители его зажиточные простолюдины. Он охотно дал бы сто рублей и более, чтобы только получить свободу и возвратиться на родину, откуда родственники должны были выслать его вследствие царского указа... Губернаторам предписано точно исполнять его под страхом тяжкого наказания» (Берхгольц, I, 106—107). Из скончавшихся уродов (человеческих) могли делать чучела, лишая их тем самым христианского погребения. Ясно, что царь выступает в данном случае как властитель человеческого

рактерной (если не постоянной) чертой петровского времени. Некоторые примеры (участие шутовского самоедского короля в триумфе 1710 г., посещение князя-кесаря с извещением о мире со Швецией) уже приводились выше. Их легко умножить. Так, например, за торжественным пиршественным столом князь-кесарь Ромодановский может занимать первое (царское) место, «имея подле себя обоих архиепископов, Псковского и Новгородского, и еще кого-то из членов Синода» (Берхгольц, III, 125). Императорское достоинство Ромодановского имеет шутовской характер, в то время как архиерейский сан Феофана Прокоповича и Феодосия Яновского является вполне реальным. Понятно, что такое соединение не только придает особый статус игре, но сообщает определенный карнавальный оттенок самой реальности: семиотическая амбивалентность князя-кесаря создает и аналогичную амбивалентность подлинных архиепископов. Когда в 1699 г. во время казни стрельцов казнили стрелецкого священника, функции палача — в силу своей пародийной принадлежности к духовному ведомству — должен был выполнять Никита Зотов (см.: Корб 1906, 187; в казнях принимал непосредственное участие сам царь и — по его настоянию — многие из придворных, в том числе и Зотов). И в этом случае возникала макаберная двойственность, вводившее сакральные элементы в контекст кощунственной игры. Бракосочетание князь-папы и его невесты совершал по подлинному православному обряду реальный священник в настоящей церкви, и это включение таинства в кощунство стирало грань между реальным и нереальным.

Такое же стирание граней происходило и тогда, когда, по сообщению Берхгольца, во время маскарада в феврале 1723 г. «все члены императорских коллегий обязаны по утрам являться на службу в масках, что мне кажется неприличным, тем более, что многие из них наряжены так, как вовсе не подобает старикам, судьям и советникам» (Берхгольц, IV, 17). Понятно, что явившийся в коллегию проситель получал достаточно сложное представление о государственной деятельности в преобразованной Петром стране. Во всех этих случаях, делая амбивалентной реальность, Петр встает над нею, как бы получая власть по своему произволу превращать реальность в пародию, а пародию в реальность. В этом плане пародийно-кощунственные действа не в меньшей степени утверждали демиургическое всемогущество царя, чем про-

Продолжение сноски

естества, распространяющий свои действия на ту сферу, которая традиционно считалась недоступной человеческому произволу.

возглашение его «отцом отечества», который производит своих подданных «изъ небытія въ бытіе» (ОДДС, I, прилож., CCCCLVIII—CCCCLIX; см. выше).

Переплетение реальной государственной деятельности с пародийно-кощунственной игрой может придавать этой последней прогностический характер, когда реальные преобразования предварительно проигрываются в шутовских затеях царя. Так, например, учреждение Всешутейшего собора во главе с князь-папой совершается еще при жизни последнего патриарха и предвосхищает последующую отмену патриаршества. Точно так же формирование шутовской иерархии из одних митрополитов является своеобразным предвестником отмены этого сана в подлинной русской церкви (о причинах ненависти Петра к этому сану см. выше). Потешные полки и Кожуховский поход часто рассматриваются как репетиция дальнейшей военной деятельности Петра — исследователь должен помнить при этом, что он имеет дело с игровым механизмом, непосредственно связанным со Всешутейшим собором (ср.: Молева и Белютин 1965, 11). Действительно, в Кожуховском походе потешные полки выступали под командованием князь-кесаря Ф. Ю. Ромодановского, тогда как стрелецкие формирования — под командованием «польского короля» И. И. Бутурлина (его место во Всешутейшем соборе неясно, однако в последующие годы Петр посылает ему такие же «игровые» донесения, как и Ромодановскому, так что сама его причастность петровским играм не вызывает сомнения). Понятно, что исход этих потешных маневров был предрешен: польский король, а вместе с ним и стрелецкие полки должны были потерпеть поражение (ср.: Богословский, I, 205—206; Панченко и Успенский 1983, 56). Это поражение стрельцов моделирует будущую военную реформу и служит предзнаменованием той печальной судьбы, которая ожидала стрельцов. Прогностичны и некоторые детали. Так, потешная одежда (европейского покроя) становится затем обязательной одеждой служилых людей, а пир Ромодановского и Бутурлина — победителя и побежденного — после Кожуховского похода выступает как прообраз того прославленного в литературе пира с шведскими военачальниками, который устроил Петр после Полтавской победы (ср.: Устрялов, II, 137).

Рассмотренные выше материалы позволяют интерпретировать все церемониальные инновации Петра как единый комплекс, связанный единством пропагандируемых идей и переплетением конкретных действий. Эти инновации призваны создать образ новой России, порожденной Петром как демиургом: новая Россия обретает достоинство

вселенской империи, подобной Римской, а ее верховный властелин наделяется божественной властью, совмещающей сакральные мотивы античного язычества и византийских теократических концепций. Император возносится над реальным бытием и, властвуя над жизнью и смертью, преобразует реальность по своему произволу, превращая вековые установления в кощунственную потеху, а игровые изобретения в государственные институты. Вместе с тем петровская пропаганда создавала не только образ новой России, но и — в качестве прямой противоположности ему — образ России старой. В проповеди 1716 г. Феофан Прокопович говорил: «В коем мнении, в коей цене бехом мы прежде у иноземных народов: бехом у политических мнимии варвары, у гордых и величавых презреннии, у мудрящихся невежди, у хищных желателная ловля, у всех нерадими, от всех поругани... Ныне же... которыи нас гнушалися яко грубых, ищут усердно братства нашего, которыи безчестили, славят, которыи грозили, боятся и трепещут, которыи презирали, служити нам не стыдятся» (Феофан Прокопович, I, 114—115). Эта историографическая концепция вырабатывалась под прямым воздействием самого Петра (ср., например, записи его высказываний в дневнике Берхгольца: Берхгольц, II, 57) и была усвоена многими последующими поколениями. Противопоставление старой и новой России строилось из набора взаимоисключающих характеристик, так что не оставалось места никакой преемственности. Поэтому, приписывая новой России просвещение, старой приписывали невежество, приписывая новой России богатство и великолепие, старой отдавали в удел убожество и нищету. Новая Россия как бы рисовала карикатуру на Россию старую, и в этом далеком от реальности изображении явственно проступала вывернутая наизнанку самооценка новой культуры. Отсюда и приобретала столь большую значимость дискредитация традиционной системы ценностей и утверждение новых идей как своего рода религиозного выбора. Этой цели и были подчинены разнообразные ритуалы, создававшиеся Петром во всех областях общественной жизни и пронизывавшие семиотической значимостью все сферы поведения (ср.: Лотман 1976, 294—295).

6. Заключительные замечания

Пропаганда Петра, опиравшаяся на веками складывавшиеся механизмы религиозного восприятия, имела определяющее значение для

последующего развития культурного самосознания. Она привела к глубокому культурному расколу русского общества, лежащему в основе последующих социальных катаклизмов. Та часть общества, которая осталась верна (хотя бы отчасти) традиционным представлениям о власти и ее религиозных основах, оказалась отрезанной от культурного и политического развития нового государства, социально ущербной и невосприимчивой к последующим государственным преобразованиям. Другая же часть общества, усвоившая петровские идеи, перестала понимать своих менее просвещенных сограждан и тягостно переносила неустранимое противоречие между религиозной верностью петровским идеям (в их различных перевоплощениях — монархических, прогрессистских и т. д.) и рефлексией на тему своего противостояния большинству населения, «народу», также принимавшей различные формы. При всем разнообразии этих форм все они обнаруживают следы своей генетической связи с петровской пропагандой и, становясь доминирующим моментом культурного самосознания, экстраполируются и в политическую деятельность, и в социальное строительство, и в науку. Сколько-нибудь подробный анализ этой филиации петровской мифологии не может быть предметом настоящей работы, но заслуживает отдельного исследования. Фрагментарные заметки, однако, могут прояснить его перспективы.

Основным положением, внедренным Петром в культурное самосознание и укрепившимся там на многие десятилетия, является вера в коренное противостояние между старой и новой Россией, в отсутствие между ними практически всякой культурной преемственности. Петровское царствование воспринимается как подлинная историко-культурная граница, а жизнь допетровской Руси — как этнически чуждый быт, противостоящий позднейшему «европейскому» и порождающий такое же чувство остранения, как и быт непросвещенных туземцев. Это восприятие обусловлено в конечном счете почти религиозной приверженностью петровскому наследию как неустранимой основе собственной жизни и миропонимания. Тот религиозный выбор, которого требовал Петр, сохранял свою силу через многие и многие годы. Очень выразительно свидетельствуют об этой верности рассуждения М. П. Погодина, высказанные через полтораста лет после смерти царя. Ознакомившись с опубликованными Н. Г. Устряловым материалами, освещающими убийство царевича Алексея, и предполагая, что не только весь процесс, но и самый побег царевича был подстроен Петром, Погодин тем не менее отказывается судить Петра: «Какой же

приговор произнесем мы Петру, по его делу с сыном... Мы говорим в академии, Петром Великим основанной!... Город, в котором трудится полтораста лет эта академия, получил от него свое название, и на всяком шагу, каждым камнем провозглашается здесь, кажется, его память, в каждой Невской волне слышится его имя. Нет, мм. гг., язык наш не может поворотиться, чтоб произнести Петру Великому слова суда...» (Погодин 1860, 85—86; Погодин, II, 375—376). Ср. еще характерное рассуждение о Петре в другом сочинении Погодина: «Мы просыпаемся. Какой ныне день? 1 Января 1841 года.—Петр Великий велел считать годы от Рождества Христова. Петр Великий велел считать месяцы от Января. Пора одеваться—наше платье сшито по фасону, данному Петром Первым, мундир по его форме... Попадается на глаза книга—Петр Великий ввел в употребление этот шрифт, и сам вырезал буквы, Вы начнете читать ее—этот язык при Петре Первом сделался письменным, литтературным, вытеснив прежний, церковный. Приносят газеты—Петр Великий их начал... После обеда вы едете в гости—это ассамблея Петра Великого. Встречаете там дам—допущенных до мужской компании по требованию Петра Великого... Вы получите чин—по табели о рангах Петра Великого. Чин доставляет мне дворянство—так учредил Петр Великой. Мне надо подать жалобу—Петр Великий определил ей форму. Примут ее—пред зерцалом Петра Великого. Разсудят—по Генеральному Регламенту... Что теперь ни думается нами, ни говорится, ни делается, все, труднее или легче, далее или ближе, повторяю, может быть доведено до Петра Великого. У него ключь или замок» (Погодин, I, 341—343; ср.: Рубинштейн 1941, 270—271).

Органическая связь с семиотическими преобразованиями Петра создает убеждение в том, что Петровская эпоха представляет подлинный водораздел русской истории и русского исторического сознания,—убеждение, равно присущее и западникам, и славянофилам. Оно проникает в науку, определяя периодизацию во всех исторических дисциплинах: в собственно истории, в истории культуры, литературы, литературного языка, искусства и т. д. Переворот действительно имел место, и историческое сознание действительно подверглось преобразованию, однако объективация этого процесса требует четкого уяснения сферы его действия. Меняется прежде всего концепция власти. Петровская пропаганда полностью отказывается от древнерусских представлений о праведном и неправедном властителе, противопоставляя им идею всевластного монарха, который является источником закона.

Эта концепция, восходящая к законодательству Юстиниана, переживает в политике Петра особую трансформацию, поскольку император оказывается не только верховной инстанцией в регламентации собственно юридических отношений, но и установителем любой нормы и любого порядка вообще — в том числе норм духовно-нравственных и культурно-поведенческих. Центральное значение в этой инновации имеет церковная реформа Петра, при которой Церковь, выступавшая как независимый установитель нормы, должна была сделаться частью государственной структуры. Харизматическое всевластие царя, утверждавшееся Иваном Грозным (и, видимо, скомпрометированное в качестве фундаментальной концепции Смутным временем и правлением Михаила Федоровича), при Петре институализируется, приобретая характер легального порядка, не имеющий соответствия в прошлом. В качестве творца этого порядка Петр и воспринимается как «отец» новой России, а историческое развитие начинается описываться в рамках тех институтов, которые оформились в результате его политики. В силу этого Петровская эпоха становится исходным пунктом новой русской истории — какая бы частная область исторического (культурного, литературного и т. д.) процесса ни рассматривалась.

Соответственно, те элементы преемственности, которые существуют между явлениями допетровского и послепетровского времени — в социальных структурах, механизмах культурно-религиозного восприятия, литературном процессе и т. п.,— вытесняются на периферию исследовательских интересов или вообще игнорируются. Это игнорирование имеет два аспекта. С одной стороны, на многие годы из русского культурного сознания была исключена живая традиционная культура, в значительной степени отвергшая петровские инновации. Я имею в виду развитие допетровских мировоззренческих, культурных и литературных традиций у старообрядцев и вообще в так называемой низовой культуре. Практически не описанными оказываются те представления о власти, религиозной организации общества, его социальной структуре, развивающейся городской культуре и т. д., которые господствуют у большей части русского населения и оказывают определяющее влияние на массовые социальные движения. Не описанной остается, в частности, и эволюция этого «низового» сознания, которое несомненно не было статичным (как это предполагают ссылки исследователей древнерусской культуры на новейший этнографический материал), но включало своеобразную рецепцию господствующей культуры.

С другой стороны, игнорируется и «старое» внутри «новой» культуры. В центр внимания попадает лишь то развитие, которое декларирует свою преемственность по отношению к петровским преобразованиям; связь этих новых традиций со старой культурой, декларативно отрицаемая, естественно, деятелями новой культуры, остается, как правило, затушеванной. Частным, но характерным примером может служить связь панегирической литературы XVIII в., продолжавшей петровскую пропаганду нового государства, с литературным барокко XVII в. Нередко весь XVII в. соединяется в одно целое с «древней» Русью, так что инновации предшественников Петра оценивается как частность, не имеющая ни размаха, ни значимости. Это распространенное представление захватывает и национальную культурную психологию, и — до определенной степени — историческую науку. Та идея демиургического переустройства страны, которую настойчиво утверждал Петр в своей пропаганде, сохранила свое влияние вплоть до настоящего времени. Поэтому для построения социально-культурной истории послепетровского времени необходимо раскрыть генезис основных представлений культурного самосознания и их связь с историософскими декларациями царя-преобразователя. Анализ пропагандистских предприятий Петра как особой сферы его деятельности может служить введением к этому будущему исследованию.

Дополнительные примечания

i Ричард Вортман в своей книге «Scenarios of Power» (Вортман 1995), чрезвычайно важной для темы, рассматриваемой в третьем разделе настоящей статьи (гражданский культ), замечает по поводу моей трактовки Константина Великого как модели для Петра: «I tend to agree with Lotman and Uspenskii that the Roman images, embodied in Julius and Augustus Caesar, are dominant ⟨...⟩ The figure of Constantine in Peter's reign rather seems to be an effort to turn Byzantium into a mirror image of Rome» (Там же, 43, примеч. 2). Доказать, что одна из моделей была существенно важнее другой, достаточно трудно, да и вряд ли необходимо. Обе модели обладали своими достоинствами, которые находчиво эксплоатировались самим Петром и его апологетами. Фигуры Юлия Цезаря и Августа, императоров языческого Рима, усваивали Петровской России образ Римской империи, а Петру — роль императора-победителя, монарха-триумфатора. Вместе с тем имперская римская модель соединяла Россию с Европой, поскольку, апроприировав эту модель, Россия становилась в один ряд с европейскими державами как наследницами античного Рима: культурно-политическая фикция римской легальности распространялась и на власть царя-преобразователя.

Модель Константина Великого также содержала в себе отсылку к императорскому Риму и в этом плане могла выполнять те же функции, что и модель Цезаря и Августа. Понятно, что в данной функции фигура Константина не была доминирующей, преимущество было на стороне первых римских императоров, а Константин был лишь их византийским «отражением». Однако, в отличие от Цезаря и Августа, модель Константина была полифункциональной и амбивалентной, и в этом качестве у нее были свои неповторимые достоинства. Для церковной политики Петра ссылки на языческих императоров не давали ничего, тогда как Константин воплощал властные полномочия христианского монарха в церковной сфере. Религиозная политика Петра была теснейшим образом связана с его культурной политикой, так что для петровских культурных преобразований константиновская модель никак не менее значима, чем римско-античная. Более того, петровский Константин-император был хотя бы неявно противопоставлен традиционному Константину-святому, и эта реконцептуализация Константина хорошо вписывалась (как парадигматическая стратегия) в полемику Петра с традиционным культурным сознанием. Происходящее при том переворачивание традиционного видения истории никак не сводится к «попытке превратить Византию в зеркальное отражение Рима».

[ii] В последней по времени монографии о Петре Великом, принадлежащей перу Линдси Хьюз, вновь находим трактовку Всешутейшего собора как развлечения царя, причем автор полагает, что такие развлечения были типичны для европейской культуры этого времени. В монографии говорится:

> The Drunken Assembly was not an isolated phenomenon, either in the Russian or in an international context. There were elements reminiscent of the common culture of Saturnalia, the Feast of Fools, Lords of Misrule, and mystery plays (Russia had its own version, the Furnace play (*peshchnoe deistvie*). There were also links with Yuletide mummer customs. As Kurakin wrote, «There is an old custom among the Russian people before Christmas and after to play at *sviatki*, that is friends gather together at someone's house in the evening and dress up in masquerade costume and the servants of distinguished people act out all sorts of funny stories. According to this custom His Majesty the tsar in his court also played at *sviatki* with his courtiers.» All over Europe at carnival time laymen and women donned the habits of priests, monks, and nuns, even impersonating the pope in *parodia sacra*. There were cross-dressing and erotic undertones. Within Russia, too, far from existing in isolation, the Drunken Assembly coexisted and overlapped with other cases of elaborate parody. To describe it as an «influential social institution» is to misunderstand its essence, which was rooted in personal relationships and private jokes, and seemed more often than not to satisfy a need for letting off steam in male cameraderie rather than teaching the Russian people a lesson about the evils of overpowerful organized religion. Weber favoured a similar explanation: «the Czar among all the heavy Cares of Government knows how to set apart some Days for the Relaxation of his Mind, and how ingenious he is in the Contrivance of those Diversions» (Хьюз 1998, 256—257).

На мой взгляд, такая интерпретация свидетельствует о глубоком непонимании роли культурной политики в механике петровских преобразований. Такое непонимание вполне объяснимо у иностранных современников Петра, в частности у Вебера, на которого ссылается Л. Хьюз (Вебер был почитателем царя-реформатора и поэтому стремился объяснить «странности» царского быта в понятных для западноевропейского читателя категориях), но представляется странным у современного исследователя, задавшегося целью воссоздать общую картину петровской России. Элементы карнавала в петровских затеях несомненно присутствуют, причем не только карнавала западноевропейского, но и его собственно русских эквивалентов—святочных и масленичных игр (хотя Пещное действо, упоминаемое Л. Хьюз, прямого отношения к этому не имеет). Более того, активность Всешутейшего собора поначалу приурочена именно к традиционному времени карнавала, так что здесь есть не только типологическое сходство, но и генетическая преемственность. Само по себе это не вызывает удивления. Хотя Петр черпает материал для своих кощунственных представлений из разнородных источников, странно было бы, если бы он не воспользовался тем, что находилось под рукой. Однако ни происхождение, ни типологическое сходство ничего не говорят о том, какова функция соответствующих элементов (какое употребление из них делается), и именно это неразличение происхождения и функции, свидетельствующее о методологической недальновидности автора, приводит его к неверным выводам.

Действительно, как пишет сама Л. Хьюз в другом месте, «Peter's masquerades were not true carnival at all, in the sense that „people are liberated from authority, behavior is unfettered and hierarchy is suspended"» (Там же, 266). Определение функций карнавала, которое почему-то заимствовано из весьма полезной, но не относящейся непосредственно к делу книги С. Бера (Бер 1991, 59), вполне справедливо и отсылает к тому пониманию карнавала, которое хорошо известно по работам М. М. Бахтина (на него и ссылается С. Бер). Если, однако, карнавальные элементы не выполняют карнавальной функции, то встает вопрос, какой же тогда функцией они все-таки наделены. Ответ, который дает Л. Хьюз, поразительно наивен, поскольку апеллирует к психологии («male cameraderie») как к вневременной константе (у нас отсутствуют данные о пристрастии первого русского императора к панибратским отношениям со своими соратниками, и нет никаких оснований думать, что монархические «дружбы» XVIII в. были устроены по этой модели). И предлагаемый ответ неубедителен, поскольку не объясняет известные нам факты. «Private jokes» и выпускание мужского пара могли, конечно, иметь место в частной сфере, но это не имеет никакого отношения к публичным церемониям, собиравшим толпы народа (например, при шутовских свадьбах князь-пап или при маскарадных шествиях). Как и все другие инновации Петра в публичной сфере, кощунственные действа имели прямое воспитательное значение и в этом смысле были «influential social institutions».

Очевидной темой воспитания было в случае кощунственных церемоний традиционное отношение к церкви и религиозному авторитету. В этом заключении нет ничего принципиально нового. Такой точки зрения придерживался и В. Клю-

чевский, и Р. Витрам (ср.: Витрам, I, 106—111), и другие историки. Об этом пишет и С. Бер, говоря об особых функциях карнавала в петровской культуре: «Peter throughout his reign combined festival, carnival, and theater to propagandize his projects and programs. Even his carnivalistic crowning of an „All Fools' Pope" and creation of the „Most Drunken Synod of Fools and Jesters" were revelry with a cause, condemning the excesses and immorality of the church and thus implying the need to place it under the control of the secular state» (Бер 1991, 218). Нет никаких оснований отказываться от этого взгляда (кроме стремления примитивизировать историю, сделав ее понятной для неискушенного читателя и сведя все объяснения к тому, что представляется «естественным» для нашего современника), хотя необходимо более ясно определить, в чем именно состояли «projects and programs» Петра, вдохновлявшие его кощунства. Я полагаю, что речь не идет об «эксцессах и безнравственности» церкви, а о месте церковной иерархии в реформированной системе петровского государства. Именно этот проект Петра и рассматривается в моей статье.

[iii] Недавно новую и, на мой взгляд, вполне убедительную трактовку ордена Иуды и передачи его Ю. Шаховскому предложил Э. Зитцер (Зитцер, в печати), предположивший, что первоначально орден был изготовлен для публичной казни Мазепы, а потом, поскольку Мазепа умер и для этой цели орден не понадобился, он был передан Шаховскому с совсем иными символическими функциями. В моей аргументации эта новая трактовка принципиально ничего не меняет.

Литература

ААЭ, I—IV — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической Экспедицией Академии наук. Т. 1—4. СПб., 1836—1838.

Алексеев 1982 — *Алексеев М. П.* Русско-английские литературные связи (XVIII века — первая половина XIX века). М., 1982. (Литературное наследство. Т. 91).

Амвросий 1807 — *Амвросий* (Орнатский). История российской иерархии. М., 1807.

Анисимов 1989 — *Анисимов Евг.* Время петровских реформ. Л., 1989.

Аполлодор 1725 — Аполлодора грамматика афинеискаго библиотеки или о богах. М., 1725.

Барсов 1883 — *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. М., 1883.

Белокуров 1888 — *Белокуров С. А.* Материалы для русской истории. М., 1888.

Бенешевич, I—II — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. СПб., 1906—1907. Т. 2. София, 1987.

Бер 1991 — *Baehr S. L.* The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia. Utopian Patterns in Early Secular Russian Literature and Culture. Stanford, 1991.

Берхгольц, I—IV — Дневник камер-юнкера Ф. В. Берхгольца. 1721—1725 / Пер. с нем. И. Ф. Аммона. Ч. 1—4. М., 1902—1903.

Богословский, I—III — *Богословский М. М.* Петр I: Материалы для биографии. Т. 1—3. М., 1940—1946.

Вебер 1721 — [*Fr. Chr. Weber*]. Das Veranderte Rußland, In welchem die ietzige Verfassung des Geist- und Weltlichen Regiments; Der Kriegs-Staat zu Lande und zu Wasser; Wahre Zustand der Rußischen Finantzen... Franckfurth, 1721.

Верховской, I—II — *Верховской П. В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. Т. 1—2. Ростов н/Д, 1916.

Вилинбахов 1984 — *Вилинбахов Г. В.* Основание Петербурга и имперская эмблематика // Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 664: Семиотика города и городской культуры. Петербург. Тарту, 1984. (Труды по знаковым системам. Вып. 18), 46—55.

Витрам, I—II — *Wittram R.* Peter I. Czar und Keiser. Zur Geschichte Peters des Großen in seiner Zeit. Bd 1—2. Göttingen, 1964.

Вортман 1995 — *Wortman R. S.* Scenarios of Power. Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. 1. From Peter the Great to the Death of Nicholas I. Princeton, 1995.

Голиков, I—XV — *Голиков И. И.* Деяния Петра Великого... 2-е изд. Т. 1—15. М., 1837—1843.

Голиков 1788 — *Голиков И. И.* Деяния Петра Великого. Ч. 1. М., 1788. [1-е изд.].

Голиков 1810 — *Голиков И. И.* Сравнение свойств и дел Константина Великого первого из римских христианского императора, со свойствами и делами Петра Великого, первого всероссийского императора, и происшествий, в царствование обоих сих монархов случившихся. М., 1810.

Гордон, I—II — *Гордон П.* Дневник: Пер. с нем. Ч. 1—2. М., 1892.

Горский и Невоструев, I—III — *Горский А. В.*, *Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 1—3. М., 1855—1917.

Гребенюк 1979 — Панегирическая литература петровского времени / Изд. подгот. В. П. Гребенюк. М., 1979.

Гурвич 1915 — *Гурвич Г.* «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев, 1915.

Дмитриева 1955 — *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955.

Духовный Регламент 1904 — Духовный Регламент Всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского. М., 1904.

Ейтс 1977 — *Yates F. A.* Astraee. The Imperial Theme in the Sixteenth Century. Harmondsworth, 1977.

Желябужский 1840 — Записки Желябужского с 1682 по 2 Июля 1709. СПб., 1840.

Живов 1987 — *Живов В. М.* Неизвестное сочинение митрополита Стефана Яворского как памятник церковной мысли эпохи петровских преобразований // Вторая Международная научная церковная Конференция, посвященная 1000-летию Крещения Руси «Богословие и духовность Русской Православной Церкви». Москва, 11—19 мая 1987 года [препринт].

Живов 1988 — *Живов В. М.* История русского права как лингвосемиотическая проблема // Semiotics and the History of Culture: In Honor of Jurij Lotman. Columbus (Ohio), 1988, 46—128.

Живов 1989 — *Живов В. М.* Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII века // Век Просвещения. Россия и Франция. Le siècle des lumières. Russie. France: Материалы научной конференции «Випперовские чтения — 1987». Вып. 20. М., 1989, 141—165.

Живов и Успенский 1984 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII вв. // Античность и культура в искусстве последующих веков: Материалы научной конференции / Гос. музей изобразительных искусств. М., 1984, 204—285.

Живов и Успенский 1987 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987, 47—153.

Зитцер, в печати — *Zitser E.* The Cavalier of the Order of Judas: Parody and Diplomacy at the Court of Peter the Great (in print).

Зольникова 1981 — *Зольникова Н. Д.* Сословные проблемы во взаимоотношениях церкви и государства в Сибири (XVIII в.). Новосибирск, 1981.

Кантемир 1956 — *Кантемир А.* Собрание стихотворений. Л., 1956. (Библиотека поэта. Большая серия).

Кельсиев, I—IV — *Кельсиев В.* [сост.]. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. 1—4. Лондон, 1860—1862.

Ключевский, I—VIII — *Ключевский В. О.* Сочинения. Т. 1—8. М., 1956—1959.

Корб 1906 — *Корб И. Г.* Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 гг.) / Пер. и примеч. А. И. Малеина. СПб., 1906.

Крамми 1974 — *Crummey R. O.* Peter and the Boiar Aristocracy, 1689—1700 // Canadian-American Slavic Studies. 1974. 8 (2), 274—287.

Крамми 1980 — *Crummey R. O.* The Origins of the Noble Official: The Boyar Elite, 1613—1689 // Russian Officialdom. The Bureaucratization of Russian Society from the Seventeenth to the Twentieth Century / Ed. by W. M. Pintzer and D. K. Rowney. Chapel Hill, 1980, 46—75.

Крамми 1985 — *Crummey R. O.* Court Spectacles in Seventeenth-Century Russia: Illusion and Reality // Essays in Honor of A. A. Zimin. Columbus, 1985.

Крейкрафт 1971 — *Cracraft J.* The Church Reform of Peter the Great. London, 1971.

Лебедев 1890 — *Лебедев П.* Наука о богослужении Православной Церкви. Ч. 1—2. М., 1890.

Лотман 1976 — *Лотман Ю. М.* Бытовое поведение и типология культуры в России XVIII в // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976, 292—297.

Лотман и Успенский 1982 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык средневековья. М., 1982, 236—249.

Мак Доннел 1863 — Diary of an Austrian Secretary of Legation at the Court of Czar Peter the Great by Johann-Georg Korb / Transl. and ed. by the Count Mac Donnel. Vol. 1—2. London, 1863 (repr. 1968).

Молева и Белютин 1965 — *Молева Н., Белютин Э.* Живописных дел мастера. Канцелярия от строений и русская живопись первой половины XVIII века. М., 1965.

Нартов 1891 — Рассказы Нартова о Петре Великом / Изд. Л. Н. Майковым. СПб., 1891. (Сб. отд. рус. яз. и словесности. Т. 52.)

Никольский 1885 — *Никольский К.* О службах в русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885.

Носович 1874 — *Носович И.* Всепьянейший собор, учрежденный Петром Великим // Русская старина. 1874. Т. 2, декабрь, 734—739.

ОДДС, I—XLIX — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 1—49. СПб., 1869—1914.

Определения 1864 — Определения Московского Собора 1675 г // Православный собеседник. 1864. Ч. 1, 416—446.

О священных одеждах 1848 — О священных одеждах // Христианское чтение. 1848. Ч. 1, 325—345.

Острогорский 1935 — *Ostrogorsky G.* Zum Stratordienst des Herrscher in der byzantinisch-slavischen Welt // Seminarium Kondakovianum. 1935. Vol. 7.

Панченко 1984 — *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

Панченко и Успенский 1983 — *Панченко А. М., Успенский Б. А.* Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха. Статья первая // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 37. Л., 1983, 54—78.

ПиБ, I—XII — Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. 1—12. СПб., М., 1887—1977.

Письма рус. государей, I—V — Письма русских государей и других особ царского семейства. Т. 1—5. М., 1861—1896.

Платонов 1926 — *Платонов С. Ф.* Из бытовой истории Петровской эпохи. 1. Бенго-коллегия или Великобританский монастырь в С. Петербурге при Петре Великом // Известия АН СССР. 1926. № 7—8, 527—546.

Платонов 1927 — *Платонов С. Ф.* Орден Иуды 1709 года // Летопись занятий постоянной историко-археографической комиссии за 1926 год. Вып. 1 (34). Л., 1927, 193—198.

Погодин, I—II — *Погодин М. П.* Историко-критические отрывки. Кн. 1—2. М., 1846—1867.

Погодин 1860 — [*Погодин М. П.*]. Суд над царевичем Алексеем Петровичем. Эпизод из жизни Петра Великого. М., 1860.

Попов 1912 — *Попов М. С.* Арсений Мацеевич и его дело. СПб., 1912.

ПСЗ, I—XLV — Полное собрание законов Российской империи. Т. 1—45. СПб., 1830 [Собрание 1-е].

ПСПР, I—X — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Т. 1—10. СПб.—Пг., 1869 — 1916.

ПСРЛ, I—XXXVIII — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографической комиссией. Т. 1—38. СПб.; М., 1841—1989.

Рубинштейн 1941 — *Рубинштейн Н. Л.* Русская историография. М., 1941.

Семевский 1885 — *Семевский М. И.* Слово и дело! 1700—1725. Изд. 3-е, вновь пересмотр. СПб., 1885.

Смолич 1964 — *Smolitsch I.* Geschichte der Russischen Kirche. 1700—1917. Bd 1. Leiden, 1964.

Соловьев, I—XV — *Соловьев С. М.* История России. Кн. 1—15. М., 1962—1966.

СРИО, I—CXLVIII — Сборник Русского исторического общества. Т. 1—148. СПб. (Пг.), 1867—1916.

Страленберг 1730 — *Strahlenberg Ph. J. von.* Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia, In so weit solches Das gantze Rußische Reich mit Sibirien und der grossen Tatarey in sich begreiffet, In einer Historisch-Geographischen Beschreibung der alten und neuern Zeiten, und vielen andern unbekannten Nachrichten vorgestellet... Stockholm, 1730.

Трубецкой 1973 — *Trubetzkoy N. S.* Vorlesungen über die altrussische Literatur / Mit einem Nachwort von R. O. Jakobson. Firenze, 1973. (Studia historica et philologica. Sect. Slavica, 1).

Успенский 1976 — *Успенский Б. А.* Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиция. М., 1976.

Устрялов, I—VI — *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. Т. 1—4, 6. СПб., 1858—1859.

Феофан Прокопович, I—IV — *Феофан Прокопович.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. Ч. 1—4. СПб., 1760—1774.

Феофан Прокопович 1721 — [*Феофан Прокопович*]. Розыскъ історіческіи, коіхъ ради вінъ, и въяковомъ разумѣ были и наріцаліся імператоры рімстіи, какъ язычестіи, такъ и хрістіянстіи, понтіфексами или архіереами многобожнаго закона. А въ законѣ хрістіанстемъ, хрістіанстіи государи, могутъ ли нарещіся епіскопи и архіереи, и въ какомъ разумѣ. СПб., 1721.

Феофан Прокопович 1723 — [*Феофан Прокопович*]. Первое учение отроком. СПб., 1723.

Феофан Прокопович 1725 — [*Феофан Прокопович*]. Слово на погребение Всепресветлейшаго Державнейшаго Петра Великаго, Императора и Самодержца Всероссийскаго... ҂аѱке, марта ї дне. СПб., 1725.

Феофилакт Лопатинский 1709 — [*Феофилакт Лопатинский*]. Служба благодарственная, Богу в Троице славимому о великой Богом дарованной победе, над свейским королем Каролом 12, и воинством его. Содеянной под Полтавою, в лето 1709... [М., 1709].

Флайер 1994 — *Flier M. S.* Breaking the Code: The Image of the Tsar in the Muscovite Palm Sunday Ritual // Medieval Russian Culture. Vol. 2 / Ed. by M. S. Flier and D. Rowland. Berkeley; Los Angeles, 1994, 213—242.

Флайер, в печати — *Flier M. S.* Emperor as Mythmaker. Ivan the Terrible and the Palm Sunday Ritual // Rossica / Ed. by C. Ingerflom, T. Kondrat'eva, R. Wortman, B. Uspensky (in print).

Хьюз 1998—*Hughes L.* Russia in the Age of Peter the Great. New Haven; London, 1998.

Эберт, I—III—*Ebert A.* Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des XI. Jahrhunderts. 2. Aufl. Bd 1—3. Leipzig, 1889.

Юль 1900—Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом / Пер. с дат. Ю. Н. Щербачева. М., 1900 [оттиск из: Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1899. Кн. 2—4].

IV.

ПЛОДЫ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII века

1. Эпоха Просвещения в целом и мифология государства как одна из составных частей мировоззренческих основ этого периода имеет довольно сложный генезис. Как показала Фр. Ейтс (см.: Ейтс 1975), эпохе Просвещения в принятом понимании предшествовало «розенкрейцеровское просвещение». Это последнее, в свою очередь, имело два источника: ренессансную идеологию (прежде всего, ее научно-герметический аспект) и проблему религиозной розни. Со времени Реформации религиозные раздоры перестали быть только церковно-религиозной проблемой (например, проблемой ереси и ее искоренения), но сделались проблемой политической. Религиозные войны и разноверие подданных превращали в ничто предшествующие государственно-политические концепции: ни понятия о феодальной верности, ни представления о монархе как о поставленном от Бога распорядителе в своем государстве не имели больше силы. В Европе воцаряется братоубийственный хаос, и борьба с ним требует выработки новой концепции государства.

До последнего времени, видимо, оставалась недооцененной глубина того движения, которое охватывает Европу в конце XVI — начале XVII в. в попытке найти это решение. Интеллектуальные достижения этого периода вошли как определяющий фактор в исторический опыт последующих столетий, так что без узнавания соответствующих источников невозможно построить духовную историю (Geistgeschichte) Нового времени.

Интересующее нас движение стремилось к научному — в тогдашнем, еще ренессансном понимании — раскрытию высших религиозных истин, которые возвышались бы над частными конфессиональными спорами и создавали возможность религиозного примирения, основанного на глубинном постижении мироустройства. Это постижение имело как антропологический, так и социальный аспекты. Оно предполагало преображение человека как микрокосма, усваивающего

себе гармонию макрокосма и таким образом исполняющегося мудростью и любовью. *И вместе с тем оно предполагало преображение общества*, в котором посвященные мудрецы постепенно распространяют герметическое знание и основанные на нем принципы управления. Это движение имело международное и межконфессиональное распространение. С ним тем или иным образом связаны Дж. Бруно, Т. Кампанелла и Паоло Сарпи в Италии, Филипп Сидни, Дж. Ди и Роберт Фладд в Англии, Иоганн Андрее и Михаил Майер в Германии, Ян Амос Коменский в Чехии и т. д.

Одним из выражений социальной программы данного движения были утопии, и рассматриваемый период — это время их наиболее интенсивного создания («Новая Атлантида» Фр. Бэкона, «Христианополис» И. Андрее, «Город Солнца» Т. Кампанеллы, «Via lucis» Я. Коменского, «Макария» С. Хартлиба и т. д.). Эстетическим эквивалентом утопии была Аркадия или Золотой век. Они выступали как образец ненарушенной гармонии; из этого образцового мира были изгнаны вражда и раздор, созданные сбившейся с пути цивилизацией, и человеческое (социальное) было приведено в согласие с природой, с космосом. Аркадия оказывается в этом случае тем locus magicus, в котором благодаря действию герметической науки — той, например, которой занимается Просперо в шекспировской «Буре» (ср.: Кермоуд 1954, XLVIII; Ейтс 1975, 93—105) — микрокосм приведен в равновесное отношение с макрокосмом: Просперо раскрывает путь к тому совершенному обществу, о котором мечтает Гонзало в начале драмы (акт II, сцена I):

All things in common nature should produce
Without sweat or endeavour: treason, felony,
Sword, pike, knife, or need of any engine,
Would I not have; but nature should bring forth,
Of its own kind, all foison, all abundance,
To feed my innocent people...
I would with such perfection govern, sir,
To excel the golden age.

Золотой век как парадигма обновленного социума присутствует в литературе данного периода постоянно — от «Аркадии» Сидни до Арденского леса в «Как вам это понравится» Шекспира, в котором старый герцог и его двор «fleet the time carelessly, as they did in the golden world» (акт I, сцена I). По существу, хотя это и малодоступно для со-

временного восприятия, мы имеем здесь дело с традицией своего рода ученого искусства, которое должно было вместе с герметической наукой преобразовать заблудшее человечество.

У описанного интеллектуально-эстетического движения были большие политические амбиции. Программа духовного преобразования общества непосредственно сочеталась с программой политической, с борьбой против старого политического устройства Европы, поддерживаемого Габсбургами. Этот интеллектуально-политический синтез прослеживается и в деятельности Генриха IV, и в расчетах союза германских протестантских князей. Надежды на установление нового порядка достигают своего апогея в деятельности Фридриха V, курфюрста пфальцского, электора-палатина. В 1619 г. он принимает предложение взбунтовавшихся против Габсбургов чехов занять чешский престол. Это событие должно было положить начало последней борьбе со старым порядком (см.: Ейтс 1975, 37—57). Будущее рисовалось как постепенное воплощение утопии или обретение Аркадии: прекращение религиозной вражды, установление всеобщей гармонии интересов и возрождение внутреннего человека под воздействием новой науки и искусства.

Как известно, это событие положило начало Тридцатилетней войне, и ее первым актом был разгром пфальцского курфюрста. Тридцатилетняя война действительно стала последней религиозной войной в Европе, но ее духовные плоды были очень далеки от той новой гармонии, на которую надеялись в первые десятилетия XVII в. Эта война привела к глубокому разочарованию в преобразовательной деятельности человека, в преобразующей силе герметической науки и герметического искусства. Кризис европейского сознания в этот период, столь ярко отразившийся, например, в «Лабиринте мира» Коменского, можно сопоставить с тем разочарованием в достижениях цивилизации, которое охватывает Европу после Первой мировой войны: и в последнем случае также можно видеть реакцию на упования предшествующего периода, связанные с научно-техническим преобразованием мира и даже с его религиозно-космическим преображением (от Ш. Фурье и О. Конта до Н. Ф. Федорова и В. И. Вернадского).

Духовный кризис Тридцатилетней войны имел разнообразные последствия. В сфере политического мышления он привел к развитию теории естественного права и полицейского государства. Выход из непримиримости религиозных раздоров был найден в идее подчинения религии государству, в идее договора подданных с монархом, при ко-

тором подданные отрекаются от своей индивидуальной воли (включая религиозное волеизъявление), а монарх возлагает на себя заботы об общественном благе. Отмену Нантского эдикта и преследование католиков в Англии можно рассматривать именно как практические следствия этого нового политического мышления. Точно так же как рационалистическая философия была в значительной степени реакцией на символическое, неоплатоническое в своих истоках герметическое мышление предшествующей эпохи, так и теория полицейского государства была реакцией на идеи так называемого розенкрейцеровского мышления: в обоих случаях разум и естественная механика должны были заменить тайное знание и основанную на нем политику религиозного примирения.

Сколь ни сильна была эта реакция, отказ от мышления предшествующей эпохи отнюдь не был полным и последовательным. В политической идеологии герметизма монарх выступал как соучастник тайного знания, пользующийся им для установления мира, любви и социальной гармонии, воплощающей гармонию космическую; он был, по существу, медиатором космического порядка в социальной сфере — подобно Просперо в «Буре». Эта роль — только лишь без апелляции к тайному знанию — переносится теперь и на абсолютного монарха, правящего в соответствии с теорией полицейского государства. Монарх остается установителем мировой гармонии, а именно это создает основу просвещенческой идеологии государства. Это реликт ушедших чаяний в мировоззренческой системе, которая никаких логических оснований для таких чаяний не дает. На подобный генезис мифологии указывает, в частности, воспринятая литературой и искусством XVII в. символика Золотого века, особенно характерная для панегирических жанров. Она органически сочетается с прежней мировоззренческой системой, но оказывается чужеродной в новой. В самом деле, идея возвращения к первоначальной гармонии, к первобытному порядку космоса была одним из движущих моментов герметической и алхимической науки, но она никак не соответствовала рациональным идеям прогресса, которые предполагали не возвращение, а постоянное движение вперед.

Как указывал в свое время Л. В. Пумпянский (1983, 316—317), государство и его судьбы были органическим мотивом европейского классицизма, так что «la politique des classiques» оказывается «особой темой для всех неоевропейских литератур». Государство было предметом поэтического восторга и философской медитации именно потому, что

оно как бы выступало распорядителем космической гармонии на земле. Поэтому победы монарха, его благоденствие, заключение союзов и мирных договоров были не только материалом изображения, но и темой философской и художественной рефлексии. Прогресс государства воспринимался при этом как прогресс разума и прогресс просвещения, причем не как частный прогресс данного общества, а как универсальное развитие принципа, составляющее всеобщее достижение. Такова была литература Людовика XIV во Франции, немецкая литература первой половины XVIII в. и литература русская — от Феофана Прокоповича до Державина. То, что эта политико-философская литература, решающая основные проблемы мироустройства, постоянно пользуется пасторалью и пасторальной символикой, указывает на ее глубинную связь с мифологией Золотого века и с остаточными представлениями о монархе как медиаторе между порядком космоса и порядком социума.

Описанные явления относятся к предыстории европейского Просвещения в узком смысле этого термина. В интересующем нас аспекте эпоху Просвещения следует, видимо, отсчитывать с того момента, когда государство перестало быть руководителем культуры. Во Франции это происходит в начале XVIII в. Конечно, государство при этом отнюдь не перестает быть предметом культуры, темой философии, литературы и искусства. Однако если раньше именно государство вело за собой просвещение, то теперь просвещение как бы обгоняет государство и претендует на то, чтобы указывать ему дорогу. Позиция созерцателя и певца государственных успехов сменяется позицией оценщика, прожектера и наставника: для Буало выражением государственной философии был панегирик, для энциклопедистов — критическое эссе. Происходящий при этом процесс можно назвать эмансипацией культуры: обогнав государство, культура перестает быть ограниченной и приобретает автономию и самопроизвольность[1]. В задачи настоящей статьи не входит, впрочем, анализ французского Просвеще-

[1] Можно думать, что в результате этого процесса и сами достижения культуры начинают пониматься как нечто самодостаточное и приобретают автономную ценность. Эта ценность определяется местом идеи в собственном развитии культуры, тогда как опыты жизненного воплощения этой идеи могут быть в принципе вынесены за рамки культуры как таковой и с точки зрения данной культуры не иметь ценностного характера. Едва ли не впервые эта автономная культура, противополагающая себя жизни и демонстративно отвергающая жизненное воплощение, была осознана и описана в «Племяннике Рамо».

ния. Дальнейшее изложение будет посвящено русской трансформации описанных выше процессов.

2. Со времен Алексея Михайловича концепция надконфессионального государства, в котором монарх распоряжается общественным благом, переносится и в Россию. Об этом свидетельствует, в частности, его церковная политика[2]. Для Петра данная концепция уже является исходным моментом государственных преобразований. Речь идет, однако, не о простом заимствовании европейской схемы, а о сложном процессе ее трансплантации (ср. о понятии трансплантации: Лихачев 1973, 15—23; Лотман 1985).

Действительно, европейские идеи попадали в России не на девственную почву, а в контекст сложившейся культурной традиции. Поэтому трансплантируемые идеи здесь преображались и получали новую жизнь. Идея монарха как установителя социальной гармонии и блюстителя общественного блага соединялась здесь с традиционными

---

[2] Представление о том, что включение России в движение европейских идей происходит только при Петре I, является, видимо, неправомерным. В Тридцатилетнюю войну Россия вовлечена не была, но два ее ближайших соседа — Швеция и Польша — принимали в ней самое активное участие, и вряд ли формировавшееся в ходе этой войны новое политическое мышление не было хотя бы в какой-то степени воспринято Алексеем Михайловичем (ср.: Биллингтон 1987). Он был вообще достаточно внимателен к перипетиям европейской истории, как показывает, например, его запрет на въезд английских купцов в Архангельск после казни Карла I. Я думаю, что он не прошел и мимо идеи надконфессионального полицейского государства. С самого начала своего царствования он активно руководит церковной политикой, передает в подведомственный ему и им же учрежденный Монастырский приказ ряд функций церковного управления, занимается исправлением церковных обрядов и преследованием противников его нововведений. Характерно, что и протопоп Аввакум, и патриарх Никон с разных сторон обличают его как узурпатора церковных полномочий, претендующего на роль фактического главы церкви. Никон так и пишет: «Егда глава есть церкви царь? Ни, но глава есть Христос, яко же пишет апостол. Царь ни есть, ни быти может глава церкви, но яко един от уд, и сего ради ничтоже может действовати во церкви, ниже последняго чтеца чин» (Каптерев, II, 188). В традиционном русском сознании европейская модель — и в ее католическом, и тем более в ее протестантском варианте — воспринимается как кощунственное поползновение царства на священство. Очевидно вместе с тем, что усвоение нового политического и культурно-исторического мышления отражается прежде всего в церковной политике, поскольку церковь как хранительница традиционного религиозного сознания не может не противостоять новаторству этого типа.

мессианистическими представлениями, сформулированными в концепции Москвы — Третьего Рима. Соответственно, из медиатора космического порядка монарх превращался здесь в демиурга, в творца нового царства, которое должно преобразить мир. То, что наново создается царем, и есть начаток этого нового мира и вместе с тем — в соответствии с европейской мифологией государства — восстановление изначального благого порядка. В этом контексте понятно, что Петр и его приближенные могут называть Петербург «Раем» и «Святой землей» (см.: Лотман и Успенский 1982, 240). В этом же контексте Кантемир может писать о созданном Петром «новом народе» (Кантемир, I, 46), а Ломоносов, обращаясь к шведам, говорит:

К себе вас та земля влечет,
В которой мед с млеком течет?
Нуж впредь; пройдите! нет и дива!
Веть вы почти уж так в Раю.
Коль блиско наша к вам столица!
(Ломоносов, I, 34).

Созданная Петром новая страна оказывается, таким образом, землей утерянного изначального блаженства, а Петр — спасителем мира, восстанавливающим Рай на земле. Показательно, что Аркадия приобретает здесь явные черты земли обетованной, что непосредственно отражает мессианистическую трансформацию европейского государственного мифа[3].

Европейская концепция монарха как распорядителя всеобщего блага приводит в России к беспрецедентной сакрализации царя, распространяющейся со времен Алексея Михайловича и характеризующей весь императорский период русской истории. В русском варианте

[3] Именно об этом свидетельствует образ земли, в которой течет мед и молоко, восходящий к Библии, см. Исх. XIII, 5: «И будет, егда введет тя Господь Бог твой в землю... еюже клятся ко отцем твоим, дати тебе землю точащую млеко и мед» (ср. еще Исх. III, 8; Втор. XXVI, 9; ср. Солосин 1913, 248—249). Эсхатологическую значимость этого образа подчеркивает отнесение его в православной традиции к Богородице как водительнице обновленного человечества (см. в Акафисте Богородице: «Радуйся, из нея же течет мед и млеко»). Данный образ неоднократно повторяется у Ломоносова, ср.: «В Неве прольется меда сладость» (Ломоносов, I, 54), «Текут млеком и медом реки, Собой земля плоды растит» (Там же, 54); впоследствии он становится одним из клише русской панегирической оды.

мифологии государства монарх выступал как земной бог и земной спаситель, связанный таинственной харизматической связью с небесным Богом и Спасителем-Христом, и вместе с тем как апостол, ведущий свою державу по пути спасения (см.: Живов и Успенский 1987). Как проповедовал Феофан Прокопович, «в Петре нашем, в котором мы первее видели великаго богатыря, по том же мудраго владетеля, видим уже и Апостола», именно Петр создал в России «вся благая, к временной и вечной жизни полезная и нуждная» (Феофан, II, 157).

Развитие императорского культа имело решающее значение для построения русской культуры XVIII в. Именно этот культ оказывается тем краеугольным камнем, который обеспечивает синтез — пусть недолговечный и химерический — двух совершенно разнородных традиций, формирующих русскую культуру XVIII в. Это, с одной стороны, традиционная русская духовность, а с другой — рационалистическая культура европейского абсолютизма. Поскольку петровская государственность вводит перевоспитание населения в число важнейших политических задач (ср.: Живов 1986, 54—55), этот синтез превращается в основное идеологическое задание, полученное культурой от преображенной империи. Выше уже говорилось о том, что это задание видоизменяет европейский вклад, придавая мессианистический характер государственному мифу абсолютной монархии. Столь же существенное воздействие оказывает это задание и на традиции русской духовности.

Действительно, разрастающийся культ монарха должен был в принципе вступать в конфликт с традиционным христианским мировоззрением. Такой конфликт имел место, и существуют достаточно многочисленные его свидетельства (см. Живов и Успенский 1987). Не этот конфликт, однако, определял отношения государства и официальной церкви. Поскольку культ монарха и мифология государства строились не вне христианской традиции, а внутри нее, церковь и должна была эту мифологию и этот культ распространять и поддерживать, приспосабливая традиционные категории православного сознания к новому государственному развитию. Церковь должна была это делать потому, что в той философско-политической системе, которая сложилась после Тридцатилетней войны и о которой было сказано выше, церковь была частью государства, одним из его агентов в распределении общественного блага. Поскольку в России эта новая идеология государства сочеталась с имеющим более давнюю традицию мессианизмом, эта идеология теснейшим образом смыкалась с областью веры, и данное обстоя-

тельство делало особо важным участие православной церкви в утверждении нового мировоззрения.

В первую очередь именно на православную церковь и была возложена задача соединить традиционную духовность с культурой, построенной на идее государственного прогресса и монархического всевластия. Церковь приняла на себя эту роль не без сопротивления, но уже к началу елизаветинского царствования сопротивление было подавлено и императорский культ введен в обиход православной церкви. Одним из выражений этого процесса было развитие панегирической проповеди, которая и по своему содержанию, и по своим формальным характеристикам ближайшим образом напоминает светскую панегирическую оду (и служит для последней одним из основных источников, см.: Живов 1981, 65—70). В результате и духовная, и светская литература этого периода представляют собой синтетическое единство, в центре которого стоит государственная тема[4].

Основные моменты новой государственной идеологии, мифологии государства и императорского культа врастают в самую ткань российского самодержавия. Они сохраняют свою полную значимость к началу екатерининского царствования и составляют тот мифологический фон, на котором вырастают екатерининские начинания. В этом контексте должно рассматриваться и усвоение Екатериной французских просветительских идей. Как строитель нового мира и Мессия, русский монарх был заинтересован в самых радикальных для своего времени идеях. Чем новее был тот новый мир, которому предстояло возникнуть на петербургских топях и преобразить вселенную, тем в большей степени раскрывался русский монарх как устроитель вселенской гармонии, тем больше он соответствовал мифу о царе-спасителе и царе-демиурге. Этот момент имел значение и для радикализма Петра, и для радикализма Екатерины.

Данный момент объясняет, на наш взгляд, з а ч е м идеи французского Просвещения становятся полуофициозной идеологией екатерининской монархии. Есть, однако, и другой аспект — к а к подобная официозная идеология могла сосуществовать с деспотическим само-

[4] В этом конечном результате русская культура не отличается от западноевропейской (например, французской культуры времен Людовика XIV). В Западной Европе, однако, не было той кардинальной гетерогенности образующих данный синтез культурных традиций, которая характерна для России. В Западной Европе духовная и светская культуры имели давние общие традиции и новая государственно-политическая идеология усваивалась ими сообща.

державием. Объяснение, видимо, заключается в том обстоятельстве, что в России XVIII в. отсутствовала непосредственная связь между идеологией государства и реальным механизмом государственного управления. Один общеизвестный пример достаточен для иллюстрации этого положения вещей.

В 1767 г. Екатерина издает свой знаменитый «Наказ», в большей своей части воспроизводящий суждения Монтескье, Беккариа и энциклопедистов. В одной из статей «Наказа» говорится, что «В России Сенат есть хранилище законов» (IV, 26 — Екатерина 1770, 16), а в другой статье за Сенатом закрепляется право «представляти, что такий то указ противен Уложению, что он вреден, темен, что не льзя по оному изполнить» (III, 21 — Там же, 12). Под «Уложением» подразумеваются здесь основные законы (своего рода конституция), а в «праве представляти» мы сразу же узнаем «droit de remontrance» французского парламента. Таким образом, оказывается, что русское самодержавие самым просвещенным образом ограничивает себя Основным законом (ср.: Мадариага 1981, 151—155). Такова видимость, и, как хорошо известно, ничто в реальности этой видимости не соответствовало. Никакого Уложения в России XVIII в. не было, и за все время екатерининского царствования Основной закон так и не успели составить (о тщетных попытках создания свода законов см.: Обозрение 1883; Лаппо-Данилевский 1897). В то же время Сенат, который, впрочем, ни в каком отношении не был представительным органом, никогда никаких представлений не делал. Такая ситуация характерна и для многих других положений «Наказа». Совершенно очевидно, что «Наказ», будучи самым прогрессивным юридическим памятником XVIII столетия, был вместе с тем законодательной фикцией, не имевшей никакого практического значения; этот факт общеизвестен и многократно анализировался исторической наукой. Для нас, однако, интересен иной аспект: «Наказ», как и вся идеология государства, входил в мифологическую сферу и выполнял мифологическую функцию, он был атрибутом монарха, устанавливающего всеобщую справедливость и созидающего гармонию мира.

В этом мифологическом действе императрица была хотя и главным, но отнюдь не единственным участником. Его действующими лицами становились все, кто приближался ко двору,— совершенно независимо от личных склонностей и убеждений. Это обязательное участие и делало Просвещение официозной идеологией. Такое положение вещей хорошо демонстрирует — в числе прочих — следующий эпизод.

В том же 1767 г., когда был издан «Наказ», Екатерина со своими приближенными отправляется в путешествие по Волге. Во время этого аркадского путешествия собравшееся общество занимается необычной для придворных работой — переводом «Велизария» Мармонтеля. В Европе эта книга имела широкую известность. Она была одновременно и наставлением просвещенным монархам, обличающем деспотию и превозносящем разумную заботу о подданных, и манифестом просвещенного деизма, противопоставляющим разумную религию клерикальному обскурантизму. Во Франции Сорбонна осудила эту книгу за вольномыслие, но в России ее ждала иная судьба. Екатерина сама переводит главу, осуждающую самовластие, издает книгу и распоряжается посвятить ее архиепископу Гавриилу (Петрову). Посвящение было написано графом Шуваловым, поклонником и другом Вольтера. В нем говорилось: «Древние хранили обычай приносить свои сочинения людям, коих они искренно почитали. Мы следуем их примеру, принося наш перевод Вашему Преосвященству. Добродетели Ваши известны; а особливо кротость, смирение, умеренность, просвещенное набожество, которыя в Вас обитают, и которыми бы долженствовало бы украшаться душе каждого Христианина, а паче Пастыря Вашего чина. Нравоучение нужно всем народам и во всех состояниях жизни. Блаженство общества зависимо от добраго поведения членов оного: и так полезно им часто напоминать о долге человека и гражданина; и... воспламенять сердца их ревностию, подражать достойным мужам, кои прежде их жили. Велизар такого рода сочинение... Мы чистосердечно признаемся, что Велизар обладал нашими сердцами, и мы уверены, что сие сочинение Вашему Преосвященству понравится, потому что Вы мыслями, как добродетелию, с Велизаром сходны» (Мармонтель, 1768, л. 3—4 об.). Лестное посвящение читалось как императорский указ, и в этом указе было высказано высочайшее убеждение в сходстве взглядов Мармонтеля и Гавриила. Тем самым на Гавриила возлагалась обязанность проповедовать то мировоззрение, которое так привлекало императрицу. Каковы бы ни были личные воззрения Гавриила — а в единомышленники Мармонтелю он во всяком случае не подходил,— ему была предписана программа действий (в том числе и литературных работ), и он должен был ей следовать.

3. Именно так создается культура Просвещения в России. Она прежде всего — мифологическое действо государственной власти. Русское Просвещение — это петербургский мираж. Одни деятели русского

Просвещения искренне верили в его реальность, другие были его невольными участниками, но это не меняло его мифологического существа. Над Невой нависали сады Семирамиды, Минерва после торжественного молебна отверзала храм Просвещения, Фонвизин обличал пороки, и народ блаженствовал. Именно этот мираж и был прообразом вселенского преображения, на фоне которого русский монарх вырастал в фигуру космического значения.

На мой взгляд, связь данной мифологической структуры с мифологическим наследием новой европейской государственности четко проявляется, в частности, в ее пасторальной мотивике, в постоянно повторяемых темах Аркадии и Золотого века. Вот, например, как описывает Ломоносов тот путь, на который должен направить свои стопы Иоанн Антонович:

В Петров и Аннин след вступите,
Противных дерзость всех стопчите;
Прямой покажет правда путь;
Вас храбрость над луной поставит,
И в тех землях меня прославит,
О коих нынь нигде нечуть.
Земля, пусти таки цветочки,
Здивиться Флоре чтоб самой;
Жемчюгаб чище их листочки,
И златоб ниже тех ценой;
Приятной дух дай им Цейлонов.
Натура, выше встань законов,
Роди, что выше сил твоих.
С весельем, Нимфы, те щиплите
И с лавром их в венцы сплетите
Во знак побед, утех драгих.
Господствуй, радость, ты едина
Над Властью толь широких стран
(Ломоносов, I, 26).

Эти темы и образы постоянно повторяются и в панегирической поэзии, и в придворном искусстве 1740-х и 1750-х годов[5]. Не менее ши-

---

[5] Ср. у Ломоносова неоднократное повторение этой темы в поэзии 1740-х и 1750-х годов: Ломоносов, I, 54, 214—215; Ломоносов, II, 118, 276 и т. д. Сочетание панегирика с пасторалью, воплощавшее в себе идею возвращения Золотого века

роко эксплуатируются они и в екатерининское время. Так, например, в «Изображении Фелицы» Державина читаем:

Как с синей крутизны эфира
Лучам случится ниспадать
От Вседержителя так мира
Чтоб к ней сходила благодать,
И в виде счастия земнаго
Чтоб сыпала пред ней цветы,
И купно века бы другаго
Катилися часы златы;
Чтоб видел я в рога завущих
Там пастухов стада на луг;
На рощах липовых, цветущих
Рои жужжащих пчел вокруг...
(Державин, I, 280).

Одна диагностическая деталь этой екатерининской Аркадии заслуживает особого внимания. В число ее обитателей нередко попадают «дикие народы». Так, например, в том же «Изображении Фелицы» в описании того, как Екатерина дарует народам свой «Наказ», читаем:

...Чтоб, став с престола, подавала
Скрижаль заповедей святых;
Чтобы вселенна принимала
Глас Божий, глас природы в них;
Чтоб дики люди, отдаленны,
Покрыты шерстью, чешуей,
Пернатых перьем испещренны,
Одеты листьем и корой,
Сошедшися к ея престолу
И кротких вняв законов глас,
По желтосмуглым лицам долу
Струили токи слез из глаз.

Финн в море, бледный, рыжевласый,
Не разбивал бы кораблей,

Продолжение сноски

как харизматическое действие императора-демиурга, приводит к развитию особого типа идиллии — идиллии панегирической (ср. у Ломоносова идиллию «Полидор»; об истории русской панегирической идиллии см.: Кляйн 1986).

И узкоглазый Гунн жал класы
Среди седых, сухих зыбей...
(Державин, I, 275).

Как в свое время предположила Е. Я. Данько (1940, 242—244), это описание Державина соотносится с сервизом Рашета, в котором также прославлялась Екатерина и особую сюиту составляли фигурки «народов Востока» — финнов, калмыков и т. д. В обоих случаях этот этнографический набор несомненно выполняет панегирическую функцию. Их появление в императорской Аркадии имеет двоякий смысл.

Во-первых, перечни «диких народов» представляют собой этнографический коррелят географических атрибутов торжествующего монарха: распространение могущества и благодеяний империи может быть обозначено географически — скажем, от Балтийских вод до вод Японского моря,— а может быть обозначено этнографически — от финнов до гуннов и тунгусов. В параллель с державинским перечнем можно поставить географический перечень в петербургской оде Г.-Ф.-В. Юнкера 1742 г.:

Dis ist der Wunsch vom Belth bisz zum Iapaner-Meer,
Von der Hyrcaner-See bisz, wo der weisse Bär
Die Eiszberg übersteigt, am äussersten der Erden,
Wo so viel Thiere grosz, die Menschen kleiner werden.
(Ломоносов, I, 82).

Эти, по выражению П. А. Вяземского, «географические фанфаронады» являются общим местом в ломоносовской традиции русской оды и в то же время имеют многочисленные западноевропейские параллели (см.: Пумпянский 1983а, 23—25). При этом, если географические вехи указывают на военно-политическое могущество монарха, этнографические приметы означают шествие императорского просвещения: в географическом пространстве монарх выступает в качестве ипостаси Марса, тогда как в этнографическом пространстве он выступает в ипостаси Минервы. И именно здесь раскрывается второй смысл появления «диких народов».

Во-вторых, они олицетворяют те концы вселенной (am äussersten der Erden), которые охватывает собой созданная императрицей Аркадия. Именно у концов вселенной располагаются многочисленные утопии, описанные авторами XVII в. Утопия государственного мифа не-

избежно подчиняет себе те же пространственные координаты и в этом обнаруживает свою преемственность по отношению к предшествовавшим планам гармонического преображения вселенной[6].

Описанная мифологическая система не дожила до конца екатерининского царствования, хотя трудно сказать, почему и когда в точности начался ее закат. С определенного момента всеобщее примирение

---

[6] Тема распространения мифологического благоденствия на народы, живущие у крайних пределов земли, ясно звучит уже у Ломоносова, ср., например, в оде Елизавете 1742 г.:

Твой слух пленил и тех людей,
Что странствуют среди зверей,
Что с лютыми пасутся львами.
За честь Твою восстанут с нами
(Ломоносов, I, 95).

Еще отчетливее эта тема выражена в оде 1747 г., в которой Российская Минерва созидает царство науки и поэзии и посылает своих гонцов распространить это блаженное состояние на «неведомы народы»:

Се мрачной вечности запону
Надежда отверзает нам!
Где нет ни правил ни закону,
Премудрость тамо зиждет храм!
Невежество пред ней бледнеет.
Там влажная стезя белеет
На всток плывущих кораблей:
Колумб Российский через воды
Спешит в неведомы народы
Сказать о щедрости Твоей.
(Ломоносов, I, 151).

Связь этнографических координат с торжествующим просвещением хорошо видна и в написанной Державиным речи однодворца Захарьина, произнесенной при открытии народных училищ в 1786 г. Здесь опять же упоминаются «дикие народы» и живо описывается ужас их непросвещенного состояния. Говорится, например, о готтентотах (ср. «die Menschen kleiner werden»): «В самом деле, ежели отнять дар смысла и дар слова от Готентота, то какое животное ближе его сравниться может с орангутангом?» Далее появляется и этнографический перечень: «Се образ Кадеров, Акридофагов, Негров, Лопарей, Камчадалов, и им подобной чуди! Се образ вообще непросвещенной черни!» (Державин, VII, 130—131). Открытые Екатериной народные училища и кладут начало преображению этих несчастных народов, до которых в конечном счете также должен дойти свет екатерининского просвещения.

интересов и непрерывное поступательное движение к благоденствию и гармонии стали восприниматься как бессмысленная и скомпрометировавшая себя фикция. Это восприятие захватывало образованный класс все в большей и большей степени. Здесь, видимо, сказался опыт Пугачевского восстания, продемонстрировшего, насколько узка база просвещенного самодержавия (ср. в «Замечаниях о бунте» А. С. Пушкина — Пушкин, IX, 375). Сказался, вероятно, и сам медлительный ход просвещения. О том, как представляли себе этот процесс деятели дворянской литературы 1760-х годов, Г. А. Гуковский писал: «Стоит раскрыть людям глаза, и все пойдет хорошо: порочные немедленно исправятся, и жизнь людей станет прекрасной. Результаты такой операции должны сказаться мгновенно. Предполагалось, что несколько литературных произведений могут успешно оздоровить общество» (Гуковский 1936, 38). Идеи Просвещения и здесь приобретали мифологический характер, так что распространение культуры рисовалось как всестороннее преображение общества под действием нового откровения. В 1780-е годы эти мифологические надежды делаются более робкими. А. В. Храповицкий записывает 18 июля 1782 г.: «В 60 лет все расколы исчезнут; сколь скоро заведутся и утвердятся народныя школы, то невежество истребится само собою; тут насилия не надобно» (Храповицкий 1874, 2). Еще через десять лет от этой мифологии просвещения не останется и следа.

Философская тема государства в русской историко-культурной мысли данного периода была исчерпана. Этот процесс не был специфическим для России, он был общеевропейским, и Россия вступала в него как участница европейской культуры. Однако сама европейская (европеизированная) культура имела в России особый трансплантированный характер, гипертрофировавший черты европейского развития. Культура русского Просвещения была государственной культурой, непосредственным воплощением варианта государственной мифологии. В России Просвещение накрепко связывало культуру — как светскую, так и духовную — с государством. Поэтому конец просветительства оказывался в России эмансипацией культуры, и здесь Россия была прямой противоположностью Франции, где эмансипацией культуры ознаменовано именно начало Просвещения (см. выше).

Разрыв государства и культуры имел многочисленные последствия. Он радикальным образом сказался на всех трех компонентах, составлявших культурно-государственный синтез русского Просвещения,— духовной культуре, светской культуре и государственной культурной политике.

Поскольку к концу XVIII в. догма просветительства, скомпрометировавшая себя уже и в глазах правительства, перестает быть официозной идеологией, архиереям не приходится более согласовывать свои сочинения с духом Мармонтеля и Вольтера. Хотя в административном плане контроль государства над церковью лишь усиливается, православие перестает нуждаться в мимикрии и начинаются поиски сближения духовной литературы с реальными потребностями православного населения, не нуждающегося ни в философических аргументах, ни в риторических красотах. Этот процесс был ознаменован обращением к традиционным источникам православного благочестия (переводы патристической литературы, развитие аскетического богословия и т. д.). Вместе с тем эпоха государственного просвещения не прошла для духовной культуры бесследно. Почувствовав свободу от насильственного соединения с абсолютно чуждой для нее светской культурой, духовная культура не только эмансипируется от светской, но и сознательно отталкивается от нее. Стремление обособиться от тех процессов, которые переживала светская культура, ограничить круг своих исканий и интересов так, чтобы они не пересекались с проблемами светского общества, сделалось существенной характеристикой развития православной духовной культуры вплоть до 60-х годов XIX в. (ср. Живов 1984). Именно в силу этого Пушкин и оптинский старец Моисей (как и множество других лиц с обеих сторон) живут как бы во взаимонепроницаемых мирах, не зная друг о друге и друг в друге не нуждаясь.

Радикальные изменения переживает и государственная культурная политика. Ранее государство выступало как творец и владелец культуры, и именно поэтому Просвещение могло стать официозной идеологией. Если для Людовика XVI Просвещение, как независимая система мысли, было полно угроз и дурных предзнаменований, то для Екатерины Просвещение было элементом государственной мифологии, в которой она сама была центральной фигурой. Поэтому культурно-историческое развитие представлялось контролируемым и полностью лежащим в сфере петербургского миража; никакой опасности в этом развитии не ощущалось. Эмансипация культуры означала, что ее развитие выходило за рамки мифологии, врастало в реальность русской жизни и переставало быть контролируемым. В соответствии с этим государственная культурная политика приобретала охранительный характер. Закрытие вольных типографий, новые функции цензуры, арест Новикова и Радищева и опала Фонвизина были отдельными проявлениями этого нового положения вещей.

Глубокие изменения переживает и светская культура. Эмансипация культуры освободила здесь огромный религиозно-мифологический потенциал, который прежде — в русском Просвещении — был отнесен к государству и монарху как устроителям космической гармонии на земле и создателям новой Аркадии. Этот религиозно-мифологический потенциал был перенесен теперь на саму культуру, и поэт получил те мироустроительные харизматические полномочия, которые ранее усваивались императору. Это развитие непосредственно отражается на жанровых характеристиках русской поэзии: торжественная ода с ее апологией государства уступает свои позиции философской лирике, посвященной самой поэзии и поэту (от «Поэзии» Карамзина до «Урании» Тютчева); именно эта лирика занимает теперь центральное место в высокой поэзии. Поэт оказывается той сакрализованной фигурой, которая посредничает между Божеством и человечеством (ср.: Живов 1981, 70—76):

Благоговей, земля! Склоните слух, народы!
Певцы бессмертные вещают Бога вам.
(«Урания»)

Так из мифологии государства возникает мифология поэта. Здесь, на мой взгляд, один из основных источников того особого отношения к поэзии и литературе, которое так отличает Россию: хранителем социальной гармонии и распорядителем общественного блага оказывается не политик, а поэт и писатель.

И в данном случае мифологическая преемственность отчетливо запечатлелась в преемственности стихотворной мотивики. С особой наглядностью этот тематический переход представлен в поэзии Державина. Так, в его «Памятнике» читаем:

Слух пройдет обо мне от Белых вод до Черных,
Где Волга, Дон, Нева, с Рифея льет Урал;
Всяк будет помнить то в народах неисчетных,
Как из безвестности я тем известен стал...
(Державин, I, 787)

Самый географический размах поэтической славы — это географический размах оды: поэтическая слава занимает в точности то же пространство, что и могущество торжествующего монарха, и описывается той же самой традиционной формулой — «от... до...» И от монарха же,

от Фелицы, переходят в «Памятник» неисчетные народы — это те самые «дикие люди», которых раньше преображала благодать государственного просвещения. Этот имперский генезис «диких народов» еще отчетливее можно наблюдать в более позднем «Лебеде», в котором вместе с тем поэт явно выступает как устроитель мира и гармонии во враждующем человечестве:

С Курильских островов до Буга,
От Белых до Каспийских вод,
Народы, света с полукруга,
Составившие Россов род,
Со временем о мне узнают:
Славяне, Гунны, Скифы, Чудь,
И все, что бранью днесь пылают,
Покажут перстом — и рекут:
«Вот тот летит, что, строя лиру,
Языком сердца говорил
И, проповедуя мир миру,
Себя всех счастьем веселил»
(Державин, II, 501).

Эти же «дикие народы», живущие у пределов российского пространства, переходят потом и к Пушкину: «и финн, и ныне дикий Тунгуз, и друг степей калмык». Они переходят именно потому, что истинным властителем вселенской гармонии оказался поэт, а не царь. И в отличие от Державина Пушкин открыто дает сопоставление поэта и императора и не оставляет сомнений в превосходстве поэта:

Вознесся выше он главою непокорной
Александрийского столпа[7].

---

[7] Закономерная связь пушкинского этнографического перечня с противостоянием поэта и царя получает дополнительное подтверждение при сравнении «Памятника» с «Воспоминаниями о торжестве 30 августа 1834» (открытие Александрийского столпа) В. А. Жуковского. В «Воспоминаниях» Жуковского одной из деталей, демонстрирующих торжество царя, оказывается именно толпа народов, сдвинутых между двумя монументами — Петру I и Александру I: «... в этой стотысячной армии под одними орлами и русский и поляк, и ливонец и финн, и татарин и калмык, и черкес и боец закавказский...» (Жуковский, III, 176; см.: Шустов 1975). Еще одним моментом сопоставления поэта и царя у Пушкина может быть эпитет «нерукотворный», который, видимо, ассоциирует «Памятник» с надписью

Литература

Алексеев 1967 — *Алексеев М. П.* Стихотворение Пушкина «Я памятник себе воздвиг...». Л., 1967.

Биллингтон 1987 — *Billington J. H.* The Great Raskol // Millenium of the Baptism of Russia: Second International Church Study Conference on Theology and Spirituality of the Russian Orthodox Church. Moscow, May 11—18, 1987. Preprints.

Гуковский 1936 — *Гуковский Г. А.* Очерки по истории русской литературы XVIII века. Дворянская фронда в литературе 1750—1760-х годов. М.; Л., 1936.

Данько 1940 — *Данько Е. Я.* Изобразительное искусство в поэзии Державина // XVIII век. Сб. 2. М.; Л., 1940, 166—247.

Державин, I—IX — *Державин Г. Р.* Сочинения / С объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. 1—9. СПб., 1864—1883.

Ейтс 1975 — *Yates Fr. A.* The Rosicrucian Enlightment. Frogmore; St. Albans, 1975.

Екатерина 1770 — *Екатерина.* Наказ Ея Императорскаго Величества Екатерины Вторыя Самодержицы Всероссийская, данный Комиссии о сочинении проекта новаго уложения. СПб., 1770.

Живов 1981 — *Живов В. М.* Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века // Труды по знаковым системам. Вып. 13. Тарту, 1981, 56—91.

Продолжение сноски

Рубана к монументу Петра (см.: Якобсон 1975, 29; ср.: Кайль 1978). И здесь Пушкин посягает на основной миф русского императорского культа — на культ Петра как устроителя русского царства. Возможно, что и упоминание «народной толпы» в соседстве с «нерукотворным памятником» говорит о противостоянии царя и поэта: мираж императорского культа, не имеющего народной основы, противополагается славе поэта как истинного посредника между Богом и народом (ср.: Кайль 1978, 299).

Тема распространения славы поэта среди диких народов имеет в мировой литературе давние традиции, и в этом плане и для «Памятника» Державина, и для его «Лебедя», и для «Памятника» Пушкина могут быть найдены многочисленные параллели в западноевропейской литературе (см.: Алексеев 1967, 78—82). Несомненным источником является, конечно же, ода Горация к Меценату (II, 20):

Me Colchus, et qui dissimulat metum
Marsae cohortis Dacus, et ultimi
Noscent Geloni: me peritus
Discet Iber, Rhodanique potor.

Не источники, однако, оформляют смысловое задание данного мотива. В русском литературном процессе мотив диких народов входит в иную парадигму и одновременно указывает на противопоставление поэта и монарха (ср. в этой связи о литургических реминисценциях в державинском «Лебеде», радикально меняющих смысловое задание горацианской лирики: Живов 1981, 74, примеч. 33).

Живов 1984 — *Живов В. М.* Лингвистическое благочестие в первой половине XIX в. // Wiener Slawistischer Almanach. Bd 13 (1984), 363—395.

Живов 1986 — *Живов В. М.* Азбучная реформа Петра I как семиотическое преобразование // Труды по знаковым системам. Вып. 19. Тарту, 1986, 54—67.

Живов, Успенский 1987 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987, 47—153.

Жихарев 1955 — *Жихарев С. П.* Записки современника / Под ред. Б. М. Эйхенбаума. М.; Л., 1955.

Жуковский 1918 — *Жуковский В. А.* Полное собрание сочинений: В 3 т. Пг., 1918.

Кайль 1978 — *Keil R.-D.* Nerukotvornyi — Beobachtungen zur geistigen Geschichte einer Wortes // Studien zu Literatur und Aufklärung in Osteuropa / Hrsg. von H.-B. Harder und H. Rothe. Giessen, 1978, 269—317.

Кантемир, I—II — *Кантемир А.* Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира. Т. 1—2. СПб., 1867—1868.

Каптерев, I—II — *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Т. 1—2. Сергиев Посад, 1909—1912.

Кермоуд 1954 — *Kermode F.* Introduction // *Shakespeare W.* The Tempest. Arden edition paperback, 1954.

Кляйн 1986 — *Klein J.* Die Schäferdichtung des russischen Klassizismus: Habilitationsschrift. Berlin, 1986.

Лаппо-Данилевский 1897 — *Лаппо-Данилевский А.* Собрание и свод законов Российской Империи, составленные в царствование императрицы Екатерины II. СПб., 1897.

Лихачев 1973 — *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973.

Ломоносов, I—VIII — *Ломоносов М. В.* Сочинения. Т. 1—2. СПб.; М.; Л., 1891—1948.

Лотман 1985 — *Лотман Ю. М.* «Езда в остров любви» Тредиаковского и функция переводной литературы в русской культуре первой половины XVIII в. // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985, 222—230.

Лотман, Успенский 1982 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра I // Художественный язык средневековья. М., 1982, 236—249.

Мадариага 1982 — *Madariaga I. de.* Russia in the age of Cathrine the Great. London, 1982.

Мармонтель 1768 — *Мармонтель.* Велизар, сочинения господина Мармонтеля, члена французской академии, переведен на Волге. М., 1768.

Обозрение 1833 — Обозрение исторических сведений о своде законов. СПб., 1833.

Пумпянский 1982 — *Пумпянский Л. В.* К истории русского классицизма (поэтика Ломоносова) // Контекст. 1982. М., 1983.

Пумпянский 1983 — *Пумпянский Л. В.* Ломоносов и немецкая школа разума // XVIII век. Сб. 14. Л., 1983.

Пушкин 1937—1949 — *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: В 16 т. М.; Л., 1937—1949.

Солосин 1913 — *Солосин И.* Отражение языка и образов Св. Писания и книг богослужебных в стихотворениях Ломоносова // Изв. отд. рус. яз. и словесности, XVIII (1913), кн. 2, 238—293.

Феофан, I—IV — *Феофан Прокопович.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. Ч. 1—2. СПб., 1760—1774.

Храповицкий 1874 — *Храповицкий А. В.* Дневник 1782—1793. СПб., 1874.

Шустов 1975 — *Шустов А. Н.* Жуковский и стихотворение Пушкина «Я памятник себе воздвиг...» // Временник Пушкинской комиссии. 1973. Л., 1975, 103—106.

Якобсон 1975 — *Jakobson R.* Puškin and his Sculptural Myth. The Hague; Paris, 1975.

Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII века*

Рецепция античной мифологии была неодинаковой на разных этапах истории русской культуры. Более того, характер этой рецепции может выступать как семиотически важный показатель культурной ориентации, присущей тому или иному периоду; в рамках же одного периода отношение к античной мифологии нередко оказывается тем моментом, в котором кристаллизуется конфликт антагонистических идеологий. Чтобы понять специфику русской рецепции античной культуры (мифологии), необходимо в самых общих чертах охарактеризовать те культурные традиции, из которых Россия заимствовала сведения об античности.

1. Античное язычество может рассматриваться по-разному: или как форма культуры, или как народная религия, родственная верованиям других индо-европейских — варварских — народов. Для какой-то части греческого и римского населения язычество, вероятно, оставалось такой «первобытной» религией вплоть до того времени, когда оно было окончательно вытеснено христианством. Вместе с тем несомненно, что к началу христианской эпохи язычество для широкой культурной элиты было уже не столько верой, сколько способом культурного мышления, набором привычных образов и ассоциаций, необходимых для выражения философских и эстетических переживаний. В поздней античности вырабатываются различные способы интерпретации мифологии, при которых она теряет функции религиозного языка и становится вместе с тем языком культуры. Известны три направления, по которым пошла здесь античная мысль: интерпретация эвгемерическая, астрологическая и морально-аллегорическая. Язычество стало культурой — можно думать, что именно этим определяется характер рецепции языческой мифологии при формировании позднейшей европейской цивилизации (ср.: Сезнек 1961, 4 сл.).

---

* Статья написана в соавторстве с Б. А. Успенским.

Эта рецепция была обусловлена целым рядом моментов. Она связана так или иначе с распространением в III в. христианства в культурной элите, т. е. в той части общества, в которой мифология потеряла религиозное значение, продолжая оставаться языком культуры. В результате античная мифология перестает осознаваться как нечто целиком враждебное и чуждое.

Отсюда, в частности, достаточно рано возникает стремление легитимировать этот культурный язык в рамках христианской традиции, т. е. дать античной мифологии христианскую интерпретацию. Уже Иустин в своих Апологиях говорит о том, что эллины не были полностью лишены света истины, хотя и воспринимали ее в искаженном виде. По его словам, Гомер и Платон заимствовали у Моисея, и демоны сообщали поэтам истины откровения, облекая их в баснословие и тем самым подрывая в них веру. Например, миф о Персее оказывается искажением пророчества Исайи (VII, 14) о Деве, которая приимет во чреве и родит Сына (см. Иустин, I, Апология, XXII, XIV — PG, VI, стб. 361, 408—409; Даниелу 1961, 45—49)[1]. У Климента Александрийского это приводит к полному и последовательному смешению христианских и языческих элементов — на античную мифологию распространяется типологический (прообразовательный) метод библейской экзегетики (см. о нем: Лемп, Вулкомб 1957; Хенсон 1959; Любак 1959), так что греческие мифы оказываются таким же предызображением (τύπος) христианской истории, как и повествования Ветхого Завета. Например, Одиссей, прикованный к мачте с замкнутыми ушами, когда он проплывает мимо сирен, так же предызображает Христа на кресте, отвергнувшегося от мира, как Его предызображает Моисей, когда Аарон и Ор поддерживают ему руки (см. Климент Александрийский, Cohortatio ad Gentes, XII — PG, 8, стб. 240 A; ср. Ранер 1942; о возникающих в этой связи традициях и об их отражении в европейской живописи ср.: Шапиро 1973). Подобное же смешение христианских и языческих элементов отразилось и в раннехристианском искусстве — например на фреске Виале Манцони, где пришествие Христа представлено в виде триумфального въезда в город Геркулеса (см. Каркопино 1956, 192; ср. об этой проблеме: Панофски 1962, 19—20). Ж. Даниелу (Даниелу 1961, 73) показал, что в основе подобных сопоставлений лежит аллегорическая интерпретация античной мифологии, принятая у поздних платоников (например, Максима Тирского; о соотношении платонических и патристических методов интерпретации см.: Коультер 1976, 28). Это существенно для нас, поскольку демонстрирует зависимость ре-

цепции языческих элементов в христианской культуре от трансформации самих этих элементов из атрибутов религии в атрибуты культуры.

Такое освоение мифологии укладывается в рамки сознательной миссионерской практики церкви, которая всегда стремилась, так сказать, воцерковить языческие традиции, приспособиться к старым формам, придав им новое содержание. Подобно тому, как христианские церкви ставились на месте языческих капищ, как христианские праздники были приурочены к языческому календарю (ср. Болотов 1892); как языческие обряды и представления могли осваиваться христианским культом (ср. Анрих 1894; Прюмм 1935; Ранер 1957),—так и языческая мифология могла сознательно перерабатываться в элементы христианской церковной культуры. Это—общая тенденция христианской церкви в ее миссионерской работе, сложившаяся еще во времена раннего христианства и продолжавшаяся затем по мере возникновения аналогичных ситуаций (ср. о подобном процессе в древней Руси: Успенский 1978; Успенский 1982).

Рецепция античной культуры определенным образом связана и с характером образования. В согласии с традицией образование—как в Византии, так и на Западе—было ориентировано на чтение и комментирование классических авторов. Соответственно вместе с образованием неизбежно усваивалась и античная мифология в качестве необходимого элемента красноречия. Первоначально это обусловливает призывы к христианам вообще отказаться от нечестивой школы или, по крайней мере, от преподавания в ней (Тертуллиан, отчасти Августин—см. Буасье 1892, 134—147), позднее—к призывам очистить образование от языческих суеверий (Григорий Великий—см. PL, 77, стб. 1171; Шпёрль 1935; Гуревич 1981, 35—36). Школьная традиция, однако, оказывается сильней, и античная мифология прочно занимает место одного из главных риторических украшений[2]. В IX в. Седулий Скот, описывая церковь, совершенно спокойно говорит о том, как Феб озаряет хранилище святых мощей, и уже, видимо, не чувствует при этом никакой гетерогенности сополагаемых элементов (см. Траубе 1886, 207)[3]. И это направление рецепции античной мифологии очевидным образом обусловлено ее функционированием как культурного языка, а не как религиозной системы.

Наряду с восприятием язычества как культуры, определившим его положительную рецепцию, постоянно могло актуализироваться (отчасти это видно из уже приведенных примеров) и восприятие античной мифологии в религиозных терминах (как язычества), что, естест-

венно, обусловливало отрицательное к ней отношение. Таким образом, всегда оказывается возможным двоякое восприятие мифологического имени: в одном случае оно выступает как аллегория, в другом — как имя в своем прямом и непосредственном значении (т. е. как имя собственное). Религиозная актуализация мифологии может возникать в разных культурных контекстах и совсем не обязательно сводится к клерикальной реакции. Парадоксальным образом, в то время как церковь может смотреть на античную мифологию как на элемент культуры, культура в определенные моменты своего развития может отвергать мифологию как проявление язычества.

Так, в частности, обстоит дело с классицизмом, что определенным образом связано с моралистической и нормализаторской установкой этого культурного движения[4]. Классицизм имеет особое значение для нашей темы, поскольку эпоха становления классицизма вплотную примыкает к тому времени, когда в России происходит интенсивное и непосредственное усвоение европейских идей. Классицизм выдвигает положение о недопустимости смешения христианских и языческих элементов. Мотивирующими факторами были здесь, несомненно, общие классицистические принципы правдоподобия и благопристойности, однако актуальными оказывались и собственно религиозные аргументы.

С полной отчетливостью интересующий нас классицистический тезис был высказан в полемике Геза де Бальзака с Геинзиусом, поводом для которой послужила драма Геинзиуса «Ирод-детоубийца». Бальзак, в частности, упрекает Геинзиуса за то, что Ирод говорит у него о Ахероне, Стиксе, Бахусе, о керах, что наряду с ангелом в прологе у него появляется Тизифона, причем Бальзака шокирует не то, что «наполовину иудеем и наполовину язычником» оказывается Ирод, но что таковым оказывается «христианский поэт». «При появлении этого света [христианского учения],— пишет Бальзак,— скрылись все призраки язычества, и не следует возвращать их обратно». Смешение «извращает всю нашу веру», причем «когда от него не страдает благочестие, тогда наносится ущерб благопристойности (bienséance)» (Бальзак 1658, 112—118)[5]. Характерно, что Геинзиус, отвечая Бальзаку, ссылается на два рода примеров, о которых мы говорили выше: на упоминания античных богов в патристической литературе (в частности, у того же Климента Александрийского) и на смешение христианских и языческих элементов в средневековой латинской поэзии (например, у Пруденция) (Геинзиус 1636)[6]. Классицизм, однако, не принимал апелляций к

прошлому, и доктрина о недопустимости смешения христианского и языческого становится одним из постулатов классицизма, повторяемых самыми разными авторами (например, Сорелем — см. Сорель 1646, II, кн. XIII, 20; см. подробнее: Брей 1966, 290—302)[7].

Буало в III песне «Поэтического искусства» (строфы 203—204), говоря о христианской героической поэме[8], пишет:

Et de vos fictions le mélange coupable
Même à ses vérités donne l'air de la fable.
[А ваши выверты фантазии презренной
Вид басни придают сей истине священной]
(Буало, II, 90).

Под «преступным смешением» как раз и имеется в виду соединение христианских сюжетов с традиционной поэтикой, т. е., в частности, с образами, взятыми из античной мифологии.

Отказ от «преступного смешения» обусловливает два противопоставленных подхода к античной мифологии: Буало считает, что мифология должна сохранить свое место и поэтому в героической поэме оказываются неуместными христианские реминисценции, его противники, напротив, полагают, что героическая поэма должна иметь христианский характер и поэтому из нее следует удалить мифологические элементы[9]. Таким образом, если «древние» (прежде всего Буало) восстают против смешения христианских и языческих элементов, то «новые» — проводя принципы классицизма с большей последовательностью — осуждают (по крайней мере, теоретически) любое употребление «языческих басен» (исключение может быть сделано лишь для несерьезных жанров, которые вообще лежат вне сферы философско-литературного нормирования).

Позиция «новых» отчетливо выражена в «De l'origine des fables» Фонтенеля. Фонтенель сопоставляет античные мифологические сюжеты с верованиями американских индейцев (Фонтенель, II, 395), возвращая тем самым этим сюжетам их религиозную значимость. Он считает, что общность древних религиозных представлений основывается на «той грубой философии, которая с необходимостью царила в первые века» (Там же, 390). Согласно Фонтенелю, в эти времена человеческое воображение порождало «ложные божества», перенося на богов человеческие качества, прежде всего наиболее ценимую в древности силу. Этим обусловлена нелепость античных мифологических сюже-

тов, которые Фонтенель обличает в выражениях, очень близких к словам первых апологетов христианства[10]. С данных позиций Фонтенель критикует Гомера и утверждает абсурдность подражания ему (Там же, 391 — эта критика морали и воображения Гомера явно параллельна осуждению гомеровской поэтики и языка в «Digression sur les anciens et les modernes»: Фонтенель, II, 362). В то же время Фонтенель отдает себе отчет в том, что античная мифология — в отличие от мифологии других народов — имеет не только религиозную, но и культурную значимость в качестве «средства выражения поэзии и живописи». Однако применение этого средства в культуре, основанной на «истинной религии» и «истинной философии» (Там же, 395), представляется ему оскорблением разума и внутренним противоречием[11]. Принципы классицистической литературы (естественность, согласие с разумом, правдоподобие) оказываются, таким образом, несовместимыми с рецепцией античных мифологических сюжетов.

Фонтенель — одна из самых ярких и известных фигур, представлявших позицию «новых». Вместе с тем высказанные им мнения являются типичными для всей этой литературной группировки. Мы могли бы с тем же успехом привести суждения Демаре, который тоже говорит о нелепости и непристойности античных мифов. Как и Фонтенеля, это заставляет Демаре отвергать Гомера и Вергилия и считать неоправданным подражание им. Соответственно, и для Демаре актуализируется религиозное (языческое) значение мифологии, и он тоже подчеркивает, что христианский поэт не должен ею пользоваться (Демаре 1670; Демаре 1674).

Актуализация религиозного значения античной культуры в классицизме, как кажется, уходит корнями в тот переворот европейского мировоззрения, который совершился в Ренессансе. Ренессанс ставит человека в центр вселенной (отрицая тем самым средневековый иерархизм), делая космос предметом его художества и его ремесла. Отсюда выдвигается значение науки как способа преобразования космоса; в религиозных терминах подобная наука предстает, естественно, как магия. «Научные достижения Ренессанса и начала нового времени сложились в контексте интенсивного религиозного интереса к природе как проявлению Божественного начала; в этом процессе существенную роль играли „герметические“ и „эзотерические“ течения» (Ейтс 1975, 11). На этом фоне совершенно понятным оказывается интерес к алхимии, астрологии, оккультным наукам, столь характерный для эпохи Ренессанса и последующего времени[12]. Интерес к герметическому

знанию особенно ярко проявился в возникновении масонства, которое, как показывают новейшие исследования, теснейшим образом связано с формированием современной науки (см. Ейтс 1975).

Естественно, что в этих условиях античная культура, вновь (в новой перспективе) освоенная Ренессансом, может осмысляться в религиозных категориях. Для адептов герметического знания античная мифология представала как криптограмма, заключающая в себе описание алхимических тайн. Подобное отношение к античной культуре и обусловило классицистическую реакцию, о которой мы говорили[13]. Таким образом, актуализация здесь религиозного значения античной мифологии оказывается не случайной.

Отрицание античной мифологии (или ее смешения с элементами христианства) в классицизме вступает в конфликт с предшествующей европейской рецепцией античности, в том числе с той рецепцией, которую она получила в барочной литературе. Поскольку принципы барочной поэтики консервативно сохраняются в клерикальной школе (прежде всего, у иезуитов), религиозный протест против античной мифологии со стороны деистического классицизма может парадоксальным образом вступать в конфликт с культурной рецепцией этой мифологии в клерикальном барокко. Как мы увидим, европеизация русской культуры в XVII—XVIII вв. проходила под влиянием именно этих конфликтующих направлений — сначала католического барокко (в XVII — начале XVIII вв.), затем просвещенного классицизма (с середины XVIII в.).

2. Русская ситуация в принципе отличается от западноевропейской. На Руси ко времени принятия христианства язычество ни в коей мере не стало явлением культуры как чего-то независимого от религии. Переведенные с греческого поучения против идолопоклонства, давно потерявшие свою актуальность в Византии, на Руси актуализируются — при этом местное славянское язычество отождествляется с язычеством античным. Античное язычество получает здесь как бы новую жизнь — оно снова воспринимается как религия, а не как культурная условность, имеющая лишь аллегорическое значение. Такое восприятие остается актуальным на протяжении всего русского средневековья.

Это оказывается возможным в силу того, что с окончательным распространением христианства народное язычество не исчезает, но сохраняется как целостная система. На Руси складывается такое двоеве-

рие, при котором сосуществование христианства и язычества получает устойчивый характер. Языческие божества, отождествляющиеся с нечистой силой, сохраняют свою власть до тех пор, пока мир лежит во зле и грех соседствует со святостью. Соответственно, пока этот мир не преобразился, сохраняют свое значение ритуалы и предписания древнего язычества. С точки зрения средневекового русского человека, христианство и язычество существуют бок о бок, потому что в мире бок о бок существуют Бог и дьявол. Есть чистые места, чистое время, чистые ситуации, в которых человек свободно исповедует христианство. Однако наряду с ними существуют нечистые места (например, баня или болото), нечистое время (например, ночь на Ивана Купалу) и нечистые ситуации, когда человек неизбежно сталкивается с нечистой силой и когда христианское поведение оказывается неуместным и даже кощунственным (ср. Успенский 1979). Этим и обусловлено то, что, несмотря на победу христианства, языческие представления на Руси не теряют своей актуальности[14]. Античная мифология воспринимается именно на фоне этих представлений. **Таким образом, если на Западе, вообще говоря, античная мифология теряет религиозное значение, но сохраняет значение культурное, то в России, напротив, античная мифология теряет культурное значение, но приобретает значение религиозное.**

Можно сказать, что восприятие античной культуры в средневековой России определяется русским религиозным и культурным дуализмом. Знаменательно, что при всей ориентированности Руси на византийскую культуру интерес к античности, столь характерный для Византии IX—XII вв. (см.: Лемерль 1971, 109 сл.), в общем почти не находит отражения в переводах с греческого (Еремин 1966, 9—17): античная культура воспринимается как языческая, и отсюда славянские книжники сосредоточивают свое внимание преимущественно на классиках греческой церковной литературы. Ссылки на античных авторов могут считаться недопустимыми, и, соответственно, смоленский священник Фома упрекает Климента Смолятича в том, что тот, оставив почитаемые (отеческие) писания, писал «от Омира, и от Аристотеля, и от Платона», которые были славны между «еллинскими» хитрецами (Никольский 1892, 103—104).

Несколько иначе обстоит дело в специфической княжеской культуре Киевской Руси, что объясняется именно ее византинизированностью и ее прямыми связями с константинопольским двором, при котором и процветала античная образованность (в отличие от монастырей,

с которыми была по преимуществу связана русская книжная культура). В княжеской среде культивировалось знание греческого языка и, можно думать, знание современной византийской литературы. Показательна в этом отношении упомянутая сейчас переписка митрополита Климента Смолятича и священника Фомы. Отвечая на обвинение в пользовании античными авторами, Климент указывает, что он писал к князю: «аще и писах, но не к тебѣ, но ко князю» (Никольский 1892, 103—104; ср. Успенский 1983, 29—32). В этой же связи можно упомянуть киевские рельефы с изображениями Геракла и Диониса со стен Лаврской типографии (вторая четверть XI в.), которые, как предполагают, первоначально находились в княжеском дворце в Берестове (см.: Даркевич 1968; Пуцко 1982).

В общей русской культурной истории княжеская культура Киевской Руси остается, однако, лишь недолговечным эпизодом. В основной же системе русской средневековой культуры античные элементы могут занимать лишь второстепенное место и ограничены лишь отдельными случаями. Какие-то элементы античной словесности естественно проникали на Русь в составе переводных византийских памятников (см.: Перетц 1917—1918; Егунов 1964, 7—25; Радциг 1971). Так, например, в «Пчеле», сборнике изречений на этические темы, приписывавшемся Максиму Исповеднику и довольно широко распространенном в церковнославянском переводе, имеются отдельные сентенции Платона и Аристотеля. Однако, даже будучи освящены именем великого христианского подвижника, эти элементы остаются на периферии русского культурного кругозора. Попытка ввести их в состав основных текстов сразу же обнаруживает их чужеродность для русского культурного сознания[15]. В рамках русского дуализма они соотносятся не с христианским, а с языческим полюсом, и поэтому, попадая в памятники церковной литературы, они могут восприниматься русским книжником как обесчещивающие весь памятник.

Так, Вассиан Патрикеев вносит отдельные изречения классических авторов в свою Кормчую. Попав в этот основной для русской христианской культуры текст, элементы классической образованности сразу же привлекают внимание и вызывают протест. Во время прений Вассиана с митрополитом Даниилом митрополит указывает на это как на одну из вин Патрикеева. Он говорит: «От святых отец от седми соборов и доныне во священных правилех еллинъская учение не бывала, а ты ныне во своих правилех еллинъских мудрецов учение написал, Ористотеля, Омира, Филипа, Алексанъдра, Платона; а во священных

правилех писано, не приложити, ни уняти..., а ты приложил ельлиньская учение во святых правилех... И Васьян отвечал: Того аз не помню, к чему убо буду то написал, а будет чьто не гораздо, а ты исправи» (Казакова 1960, 292).

Если инициатива Вассиана Патрикеева носила индивидуальный характер и в общем не вписывалась в русскую культурную традицию, то реакция митрополита Даниила вполне традиционна и типична: античность неизбежно связывается с язычеством и тем самым бесовским началом. Как видим, даже робкие проявления гуманистического отношения к античности воспринимаются на Руси как кощунство. Тем более ярко обнаруживается русское неприятие античности, когда русский человек попадает в условия западноевропейской ренессансной культуры. Антоний Поссевино красноречиво описывает, как вели себя московские послы, прибывшие в Рим в 1582 г.: «...Когда римские знатные люди привели их во дворец на Капитолии, проявив свою любезность и чисто римское радушие, и один из них предложил им (как будто это имеет какое-нибудь значение) внимательно рассмотреть куски античных статуй, ненужные памятники языческим богам, они ко всему этому (и справедливо) отнеслись с отвращением. Их больше всего отталкивало (а это и любому христианину должно внушать отвращение) то, что они видели в тех местах, где останавливались, в домах и садах некоторых людей, которым, по-видимому, больше по вкусу купидоны и венеры, нежели Христос и Пресвятая Дева, изображение постыдных сцен или замечали лики (даже и святых), написанные для забавы, или статуи обнаженных людей и прочие дьявольские измышления» (Поссевино 1983, 60); иезуит Поссевино явно одобряет непривычный для него ригоризм русских. Соответственно во время пребывания русских послов в Италии Поссевино приказал перед приходом русских закрыть простынями в Ватикане и Бельведере статуи Афродиты и Клеопатры, а также завесить коврами фрески Фра Анжелико (Там же, 254).

В условиях русского религиозно-культурного дуализма всякая неправославная вера отождествляется со служением нечистой силе. Ислам, иудаизм, католичество и протестантство оказываются разными ипостасями одного и того же нечестивого безбожия, устроенного по модели русского языческого культа. Поэтому, например, в антикатолических сочинениях можно обнаружить рассказ о том, как католический священник блудодействует в алтаре со своею женою, совершая при этом обряды явно языческого характера[16]. Сходным образом с

русскими языческими обрядами может ассоциироваться и мусульманский праздник, во время которого, по сообщению русского купца Федота Котова, неверные поют святочные колядки[17]. В книжной культуре моделью этого языческого нечестия было язычество античное — то, которое обличали отцы церкви. Поэтому античное, эллинское выступает в качестве стандартного языка описания любого неправославия.

Так обстоит дело с русским язычеством. Древнерусские книжники могут говорить о «еллинском старце Перуне» (равно как, например, и о «Хорсе-жидовине» — см. Щапов, I, 34; Лотман и Успенский 1977, 13), т. е. «еллинское» идолопоклонство выступает как онтологический образец всякого язычества. Соответственно, в древнерусской письменности мы встречаем характерные соотнесения славянских языческих богов с богами греческого пантеона. Так, в русском списке XII в. хроники Иоанна Малалы славянский Сварог соотносится с греческим Гефестом, а сын Сварога, Дажьбог,—с Гелиосом (хроника Иоанна Малалы была переведена в X в. в Болгарии, однако полагают, что эти вставки появились на русской почве — Нидерле 1956, 278; ср. Ловмяньский 1979, 94—98). Показательным образом и самому имени *Сварог* приписывается здесь египетское происхождение («иже и Зварога нарекоша егуптяне»)[18]. Еще более ярко выступает подобное отождествление в «Слове о том како погани суще языци кланялися идолом», приписываемом Григорию Богослову. После описания греческого и вавилонского многобожия здесь ясно говорится: «Тѣм же богом требу кладуть и творят и словеньскыи язык: вилам и Мокошьи, Дивѣ, Перуну, Хърсу, роду и рожаницам, упиремь и берегыням и Переплуту». И далее конкретные божества античного пантеона непосредственно идентифицируются со славянскими: «Оттуду же извыкоша елени класти требы Артемиду и Артемидѣ, рекше роду и роженицѣ». При этом поклонение роду и рожаницам объявляется здесь общим и для халдеев, египтян и римлян (см.: Аничков 1914, 384—385; Гальковский, II, 23—24)[19].

Античное язычество служит русским книжникам и для описания любой неправославной религии. Так, в «Сказании о Мамаевом побоище» рассказывается, что «попущением Божиим, от научения дияволя, воздвигся царь от восточныя страны именем Мамай, ельлин верою, идоложрец и иконоборец, злый христианский искоренитель» (Дмитриев и Лихачева 1982, 73, ср. 25, 103). Далее про него говорится, что Мамай «нача завидети первому отступнику Батыеву и новому Ульяну [т. е. Юлиану Отступнику] возревнаваше. И нача испытовать от старых

ельлин: како и той безбожный Батый пленил землю Русскую» (Там же, 73, ср. 25, 103). Таким образом, мусульманин Мамай оказывается «еллином верою», следующим по стопам Юлиана Отступника. Понятно, поэтому, что, потерпев поражение, Мамай «нача призывати на помощь богы своа: Перуна и Солавата, и Раклия и Гурса, и великого своего пособника Махмета» (Там же, 45, ср. 99, 123)[20]. Описание всякого иноверия по образцу античного язычества оказывается очень устойчивой чертой русской книжной культуры. Еще Димитрий Ростовский, обличая разрешение солдат от поста во время похода, введенное Петром I, и видя в этом губительное влияние протестантской идеологии, говорит: «Речет Бахус, чревоугодный бог, с учеником своим Мартином Лютером, надобно в полках не смотреть поста» (Димитрий Ростовский, III, л. 22 об.)[21].

Итак, **актуализация религиозного значения античной мифологии в русских условиях приводит к тому, что эта мифология оказывается здесь эталоном для описания всякой неправославной веры** — в этом один из моментов, противопоставляющих русскую культуру культуре Запада.

3. Очерченное выше восприятие античности, характерное для русского средневековья, служит тем фоном, на котором происходит европеизация русской культуры. С середины XVII в. элементы античной культуры и классической образованности проникают в великорусскую культуру как часть западного влияния (в Юго-Западной Руси этот процесс начинается существенно раньше). Если на Западе эти элементы имеют чисто культурное значение и не имеют значения религиозного, то, попадая на русскую почву, они вновь наполняются религиозным содержанием. Поэтому, например, для большей части общества привозимые в Россию античные изображения оказываются языческими идолами, содержание которых несовместимо с христианским благочестием. Примеры такого восприятия многочисленны[22].

Так, И. И. Голиков приводит в своих анекдотах о Петре I рассказ «Поступок Петра I с Воронежским Архиереем Митрофаном». Петр, будучи в Воронеже, приглашает к себе святителя Митрофана. Епископ отказывается идти к царю, потому что перед домом Петра стоят языческие идолы, т. е. статуи античных богов. Петр понуждает Митрофана, угрожая ему смертной казнью. Тогда епископ решает, что ему пришло время пострадать, как страдали первые христиане от гонений императоров-язычников, и распоряжается звонить в колокола. Петр

снисходит к непросвещенному архиерею и велит убрать статуи (Голиков, XV, 41—44)[23]. Для нас здесь существенна, естественно, не снисходительность Петра, которая занимает Голикова, а восприятие Митрофана, для которого античные изображения имеют прямой религиозный смысл и оказываются абсолютно несовместимыми с христианским благочестием.

Не менее замечательно свидетельство Димитрия Ростовского, который говорит в одной из своих проповедей: «Нынешних времен некоторые господа стыждаются в домах своих поставляти икону Христову или Богородичну, но уже некия безстыдныя поставляются изображения Венеры или Дианы, или прочих ветхих кумиров, или и новых, например королеву или Гишпанскую, или Англинскую, или Французскую» (Шляпкин 1891, 396—397). Характерно, что, придавая изображениям античных богов религиозное значение, Димитрий и прочие элементы западной культуры связывает с идолопоклонством, так что изображение французской королевы оказывается новым кумиром. Подобно ветхим, эти новые кумиры отчетливо противопоставлены иконам, как языческое — христианскому, поэтому и недопустимо помещать их в православное жилище. Данный пример ясно демонстрирует моделирующее значение отношения к античному язычеству для восприятия европейских инноваций.

Само собой разумеется, что такое восприятие античной мифологии было характерно не для всех слоев русского общества. Существенна, однако, сама возможность восприятия такого рода. Вместе с тем важно и то, что подобное восприятие характеризует консервативную часть общества, которая и определяет на первых порах отношение к западному влиянию; соответственно, задается прочтение тех новшеств, которые приходят в процессе европеизации. Вообще, европеизация русской культуры приводит к культурному расколу общества — в силу этого одни и те же тексты в разных социокультурных группах читаются по-разному. Можно сказать, что европеизация русской культуры приводит к многоязычию, реализующемуся в разных семиотических сферах. Подобно тому, как в России с этого времени наряду с русским языком начинают функционировать языки иностранные, так наряду с традиционным культурным языком начинают функционировать культурные языки, импортированные с Запада.

Культурное разноязычие, при котором разные культурные традиции сталкиваются и вступают в конфликт, определяет духовную жизнь русского общества в течение всего столетия, последовавшего за преоб-

разованиями Петра. Показательно, что поведение воронежского святителя Митрофана, которое просвещенный Голиков воспринимает как образчик нелепого невежества (простительного, впрочем, для не знакомого с Европой архиерея), наследники митрофановской традиции ощущают как подвиг, достойный подражания. Так, уже во второй половине XVIII в. известный своей праведностью елецкий священник о. Иоанн Борисов, подражая Митрофану, задается целью устранить языческие статуи с дома елецкого купца Кирилла Жалудкова. Поведение Митрофана явно выступает для него как культурная норма, как тот язык, на котором он читает поступки своего увлекшегося европейскими нововведениями земляка. То, что Жалудков в конце концов подчиняется увещаниям о. Иоанна, свидетельствует о силе и устойчивости той культурной парадигмы, которую создали православные противники европеизации, и о значимости рецепции античного компонента в этой парадигме[24].

Восприятие европейской культуры как нового язычества, оскверняющего православную Русь, становится одним из основных моментов в рецепции западного влияния — во всяком случае для консервативной аудитории. Поэтому отступления от традиционной православной культуры, совершающиеся в ближайшем окружении Петра, закономерно воспринимаются как переход из благочестия в нечестие, а следовательно в идолопоклонничество, поскольку идолопоклонничество онтологически стоит за всякой нечистой верой. С точки зрения консервативного большинства русского общества, Петр и его сподвижники должны были быть язычниками, и речь шла только о том, чтобы найти у них тех идолов, которым они поклонялись.

Такое умонастроение вполне проявилось во время астраханского восстания стрельцов в 1705 г. В своем воззвании стрельцы писали: «Стали мы в Астрахани за веру христианскую и за брадобритие, и за немецкое платье, и за табак и что к церквам нас и наших жен и детей в русском старом платье не пущали, а которые в церковь Божию ходили, и у тех платье обрезывали и от церквей Божиих отлучали и выбивали вон и всякое ругательство нам и женам нашим и детям чинили воеводы и начальные люди, и болванам кумирским богам они воеводы и начальные люди поклонялись и нас кланяться заставливали. И мы за веру христианскую стали и чинить того, что болванам кланяться, не хотели. И они воеводы и начальные люди по караулам хотели у караульных служилых людей ружья отобрать, а у иных отобрали и хотели нас побить до смерти, а мы у начальных людей в домах вынули кумир-

ских богов... И мы о том многое время терпели и, посоветовав между собою, мы, чтоб нам веры христианской не отбыть и болванам кумирским богам не поклоняться, и напрасно смертию душею с женами и детьми вечно не умереть... против их противились» (Соловьев, VIII, 109; ср. Голикова 1975, 107). «Кумирские боги», вытащенные стрельцами у воеводы и начальных людей, были в действительности болванами для париков. Астраханские стрельцы явно исходили из того, что последователи петровских реформ — язычники, и вполне естественно, что атрибутам нового европеизированного быта приписывалась религиозная функция.

Вполне закономерно, что мифологические персонажи в петровской культуре могут восприниматься не только как свидетельства идолопоклонства, но и как свидетельства непосредственной связи Петра с дьяволом (некоторые основания для этого давал и сам Петр — см. Успенский 1976) — как было показано, идолопоклонство и служение нечистой силе в русском культурном сознании отождествляются. Именно так воспринималось введение Бахуса в пародийные обряды Всешутейного и всепьянейшего собора. В обличении на этот собор (1705 г.) поставление в шутовские митрополиты и патриархи описывается как бесовское действо: «Взем с чиновной книги образ, в против в поругание Божие и отрицание и обещаются всю веру имя называет некоего Бага веровать» (Белокуров 1888, 539). Иначе говоря: поставление совершается по образу церковного чина, однако в отрицание и поругание Божие, и при этом поставляемый приносит обеты не Богу, но некоему Багу. Слово *Баг* (предполагающее, надо думать, произношение с задненебным фрикативным согласным, подобно тому, как произносится слово *Бог*) восходит несомненно к имени *Бахус*, имя которого призывалось в петровских шутовских церемониях. Однако это имя явно сближается со словом *Бог* и трактуется как искаженное наименование *Бога* и — следовательно — как имя черта (ср. ниже о неконвенциональном восприятии знака). Это разительно отличается от восприятия мифологических персонажей в западноевропейском карнавале.

Восприятие европеизированной русской культуры как культуры языческой и тем самым сатанинской не замыкается в хронологических рамках Петровской эпохи. Для тех общественных групп, которые сохраняют традиционную культуру, это восприятие остается актуальным в течение всего последующего времени, определяя отношение ко всем плодам Петровских начинаний. Так, в старообрядческом толковании на Апокалипсис 1802 г., доказывая, что императорская Россия

является царством Антихриста, автор толкования обращает специальное внимание на изображения монархов. Мифологические персонажи на этих изображениях оказываются для него ясным свидетельством антихристовой природы императорской власти. Именно так трактуется здесь изображение Петра с Минервой (см. об этом главу «О образе Петрове, и с Минервою единотелесне слиявшихся, и трон их общий, и книги законныя под ногами их, и якоже Меркурий, бог Еллинский, бог Купечества и красноречия, и ворам помогатель, со оною жь, Минервою, сим же видом описуя изобразуют, и о существе их, яко же Ахас с Езавелию»), равно как и изображение Елизаветы Петровны (см. главу «О Елисавете, дщери Юпитерской Петра, в существе богинь Еллинских»; о портрете императрицы здесь говорится: «Зри зде и ея красоту, яже есть Венера или Венус, дочь Юпитерова восписуется, и почитается богинею красоты, супружеств и любви... и изображается оная, пишут, с сыном своим, Купидоном, си есть, диаволом, седящая. О чем присмотрися в образе ея, приложенном при Библиях выходя ея царствования, где и зриши из-за плеч ея зрящаго под тению самого Сатану»). Аналогичным образом интерпретируются в этом сочинении и торжественные оды, в которых царствование Петра устойчиво именуется «золотым веком»: поскольку в античном язычестве Золотой век приписывался Сатурну, который по церковному преданию есть не кто иной, как сам Сатана, делается вывод, что сами апологеты Петра говорят об антихристовом характере его царствования. Между тем, мифологический образ богини Славы в надписи Сумарокова к портрету Петра толкуется здесь как апокалиптический образ вавилонской блудницы (Надеждин 1872, 14—16).

Такие же выводы делаются старообрядцами на основании нового императорского титула. Так, в 1885 г. старообрядец федосеевского согласия И. М. Ермаков показывал на следствии: «Императором Александра Николаевича не признаю, а признаю его царем. Титул же императорский... Петром Великим заимствован от нечестиваго сатанинского папы римского. Титул император значит Перун, Титан или Дьявол» (Кельсиев, I, 220). В этом высказывании отчетливо проявляется весь тот комплекс русского культурного сознания, разные аспекты которого мы рассматривали выше: античное язычество ассоциируется здесь с язычеством славянским, языческое начало отождествляется с началом дьявольским и, наконец, католичество — как не-православие — воспринимаются через призму язычества и, соответственно, понимается как сатанинская вера.

Итак, **образы античной мифологии оказываются моментом, противополагающим традиционную и европеизированную культуру в условиях послепетровской России** — понятно, что это является специфически русским развитием, никаких аналогий для которого в Европе не находится.

4. Мы говорили о том, как реагирует на введение мифологических образов консервативная часть общества. В глазах культуртрегеров — проводников западной культуры — эта реакция представала как закоснелое невежество, противополагавшее старую Русь новой России. Это невежество требовало активного просвещения, и, соответственно, мифология сознательно и целенаправленно навязывалась обществу как элемент новой культуры. Таким образом, реакция консервативной аудитории в конечном счете активизировала употребление мифологических сюжетов: мифология выступала как средство перевоспитания русского общества. Просветительская политика сознательно и демонстративно принимала тот вызов, который бросала ей консервативная масса; она как бы говорила на языке массы, придавая ему другой смысл и показывая тем самым, что дело не в формах, а в интерпретации.

Итак, распространение мифологических знаний становится частью государственной политики, направленной на европеизацию страны. Знаменательно, что Петр I лично заботился о мифологическом просвещении своих подданных: по его инициативе переводится и издается «Библиотека» Аполлодора, представляющая собой энциклопедию мифологических сведений. В «Предъувещании от преводника книги сея» А. К. Барсов рассказывает об истории перевода этой книги (вышедшей в Москве в январе 1725 г.): «Минувшаго 1722 году в Декабре месяце Всепросветлеишии Державнеишии Петр Великии, Император и Самодержец Всероссиискии, Отец Отечествия: По благополучном от Асииских предел, с приснопамятным триумфом, и с Дербенским ключем, возвращении своем в Москву: егда высокою своею Монаршею особою благоизволил быти в Святеишем Правителствующем Синоде: тогда и сию Аполлодора Грамматика Афинеискаго книгу Еллинским и Латинским диалекты изданную вручил Святеишему Правителствующему Синоду, повелевая да бы преведена была на общий Россиискии язык» (Аполлодор 1725, предисл., 19).

Представляется не случайным, что Петр препоручает перевод Аполлодора именно Синоду: поскольку религиозное осмысление античной мифологии как бесовской веры было свойственно прежде все-

го консервативным кругам, заботившимся о чистоте веры, борьба с таким осмыслением оказывалась частью государственной церковной политики. Итак, если старая (патриаршая) церковная организация была, по мысли Петра, рассадником невежества, то новое (синодальное) церковное управление призвано было содействовать просвещению, борьбе с невежеством — поэтому популяризация мифологии оказывалась в сфере обязанностей Синода. Феофан Прокопович в предисловии к книге Аполлодора специально подчеркивает, что язычеством является именно обрядоверие; такое понимание язычества эксплицитно противостоит традиционной идеологии. «Когда, глаголю, сами своим мозгом мудрствовать начинаем,— пишет Феофан,— не слепотствуем ли по подобию языческому, мало ли у нас набасно от лжеучителей суеверия и басен; и многии ли не веруют им; не токмо многии веруют, но и когда слышат проповедуемыи прямыи путь спасения, от неложных словес самаго Бога, по словеси пророческому, окаменевают сердцы своими, и ушима тяжко слышат, а очи свои смежают: А суеверныя росказы сладце приемлют: не спрашивая ни мало, чим сие, или иное предание утверждается; где написано; обретается ли в священном писании; научили ли тако Апостоли, и им последовавшии отцы; но просто и без всякаго разсуждения веруют. Таковии убо, когда чтут Аполлодорову сию книгу, и удивляются слепому язык вероятию; да помышляют и о самих себе, како опасни суть» (Аполлодор 1725, предисл., 13—15). Мы видим, таким образом, что, если консервативная часть общества описывает с помощью античной мифологии новую культуру (указывая на ее языческий характер), представители новой культуры полемически приписывают черты язычества старой отвергаемой культуре — для этого опять же используется античная мифология[25].

Сознательное введение мифологической образности в качестве элемента государственной политики связано с функциями мифологических сюжетов в апологии императорской власти. С самого начала Петровской эпохи мифологические образы широко используются в панегирических текстах; зачатки такого употребления наблюдаются уже во второй половине XVII в. (еще в царствование Алексея Михайловича[26], однако лишь при Петре оно получает вполне отчетливые и общественно значимые формы. С петровского времени, наряду с литературной традицией, мифологические образы становятся непременным атрибутом публичных зрелищ (триумфальные арки, фейерверки и т. п.), имевших в XVIII веке исключительную дидактическую значимость. Если в панегирической литературе мифологические сюжеты восходят

к барочным традициям Юго-Западной Руси (см. об этом ниже), то в зрелищах эти сюжеты актуализируют связь новой императорской власти с императорским Римом (ср. Лотман и Успенский 1982). Уже в 1696 г., когда Петр возвращается из Азовского похода, он входит в Москву с триумфом, причем две статуи, поддерживающие триумфальные ворота, изображают Марса и Геркулеса, а в середине ворот свешиваются шпалеры с надписями «возврат с победы царя Константина» и «победа царя Константина над нечестивым царем Максентием Римским» (Устрялов, II, 300). Петр предстает здесь как новый Константин, и его триумф актуализирует атрибуты римских императорских триумфов. Подобная символика прослеживается и в дальнейшем (часто в смешении с символикой христианской)—античные мифологические образы занимают в этом контексте прочное место.

Таким образом, возникает своеобразный гражданский культ, устроенный по античному образцу и имеющий мифологические персонажи в качестве необходимых атрибутов. Понятно, что для большинства общества этот культ выглядит как антихристианский, языческий, явно противополагаясь традиционным византинизированным представлениям о монархе. Показателен, например, следующий эпизод. В 1704 г. по случаю завоевания Ливонии Петру устраивается триумфальный въезд в Москву; строятся триумфальные ворота с изображениями Марса, Геркулеса, Беллерофонта, Нептуна, Юноны и одновременно с аллегорической Надеждой, которая держит лабарум Константина Великого. В описании этого торжества, сделанном префектом московской Славяно-греко-латинской академии Иосифом Туробойским, говорится: «Ты убо, благочестивый читателю, написанным нами не дивися, ниже ревнуй невегласом, ничтоже ведущым, ничто нигде не видевшим, но яко желв под своею клетию неисходно пребывшым, и егда ново что у себе видят, удивляющымся и различния блядословия отрыгающым» (Гребенюк 1979, 156). Надо полагать, что «невегласы» видели в Петре-триумфаторе язычника или непосредственно антихриста. Иосиф Туробойский объясняет, что данная церемония не имеет религиозного значения, а есть особое гражданское торжество: «Яко мню, удивишися православный читателю, яко торжественная сия врата (якоже и в прошлых летех) не от божественных писаний, но от мирских историй, не святыми, но или от историков преданными, или от стихотворцев вымышленными лицами, и подобиями от зверей, гадов, птиц, древес, и прочих вещь намеренную изобразуем. Ведати же тебе подобает. Первее: яко сия не суть храм, или церковь во имя некоего от святых соз-

данная, но политическая, сиесть гражданская похвала труждающимся о целости отечества своего и труды своими, Богом поспешествующими, враги победившым от древних лет (якоже царю Константину в Риме победившему Максентиа) во всех политичных, а не варварских народах установленная, яко да похваленная и почтенная добродетель возрастает... Сего ради в сея времена во всех христианских от ига варварскаго свободных странах преславным победителем, от брани с торжеством возвращающымся, благодарни подданни, наипаче же в академиах и всяких школьных собраниах, идеже не токмо духовное, но и политичное учение сияет, от обоих писаний похвалныя венцы составляти обыкоша. От божественных убо писаний в церквах или на иных на сие прибраных местах, от мирских же историй, на торжищах, улицах и прочиих местах всенародному зрению приличных, да всякому от них достолепая и достойная честь воздается. Поне убо и мы (аще и духовная лица суще) по указу его царскаго пресветлаго величества в новосозданней царствующаго великаго града Москвы академии (идеже не токмо в божественных писаниях, но и в мирских историях, и всяких политичных обыкновениях российских юнош наставляти нам повелено есть), обретаемся, обоя сия во всяком благопотребном случаи (с Божиею помощию) по силе всячески тщимся совершати. Темже убо похвалное диалогическая действия от божественных писаний на определенном месте действуем, якоже всем известно. На явленном же и всенародном указанном месте от мирских и гражданских историй торжественными враты, аки венцы победоносными, словесныя сия дражайшыя кладязи, Божиим пособствием источающыя отечеству своему отраду, здравие, свободу и славу от живыя воды пота своего, его царское пресветлое величество и всех его победоносных подвигоположников, образом и обыкновением древних римлян: fontem ex quo hauris corona, сиесть: „кладязь из негоже черплеши венчай", почитаем» (Гребенюк 1979, 154—155)[27]. Итак, Иосиф Туробойский подчеркивает необходимость сочетания церковных и светских триумфальных церемоний, взаимно дополняющих друг друга. Светские церемонии оказываются параллельными церковным и тем самым приобретают характер особого гражданского культа, непосредственно связанного с римскими императорскими традициями. Туробойский был признанным специалистом по части составления эмблем и надписей при триумфальных въездах Петра (Харлампович 1914, 652, примеч. 3), что делает приведенные теоретические рассуждения особенно значимыми.

Таким образом, мифология становится чем-то вроде государственных регалий. Соответственно, религиозный протест против мифологии может восприниматься властью как противогосударственное деяние. На это ясно указывает дело Михаила Аврамова, бывшего директора петербургской типографии. Будучи под следствием, Аврамов сообщил о разговоре, который был у него с троицким архимандритом Варлаамом: «В Москве-де во дворце, в зале большем усмотрел он, Аврамов, что вверху написана история еллинская [т. е. языческая]... и он-де, Аврамов, говорил тому архимандриту, что лучше бы-де во оной зале, вместо еллинской истории, написать историю Христову, или царя Давида, или-де Соломонову из библии». Это показание было расценено как признание в преступлении, что и отразилось в обвинительном акте (1738 г.): «Он же, Аврамов, продерзостно разсуждал: в Москве во дворце, в зале вверху не должно бы-де писать еллинской истории, а лучше бы-де написать другия истории. В которых противных своих разсуждениях и преступлениях сам он винился» (Пекарский, I, 506; ср.: Чистович 1868, 308). По существу, это было чуть ли не главное обвинение, на котором основывалось осуждение Аврамова — протест против мифологии, по-видимому, воспринимается как прямой вызов гражданскому культу императора.

Характер гражданского культа обусловливает устойчивость мифологической традиции. Мифологическая образность оказывается обязательной принадлежностью государственных праздников в течение всего XVIII в. Здесь можно упомянуть торжественный въезд Елизаветы в Петербург в 1742 г., когда на триумфальных воротах была изображена Минерва, олицетворявшая Елизавету, а под нею еще восемь греческих богов наряду с восемью ангелами (Воронихина 1977, 160, 163—164). Аналогичные сюжеты были представлены и на празднестве «Торжествующая Минерва», устроенном в честь Екатерины II в 1763 г. в Москве. Подобные примеры можно было бы умножить.

Традиции использования мифологических образов в связи с государственным культом прослеживаются не только в зрелищах, но и в словесных произведениях панегирического характера — в панегириках, торжественных одах и торжественных проповедях. Здесь важно подчеркнуть, что торжественная ода непосредственно связана с традицией панегирика (см. Соболевский 1890; Живов и Успенский 1983), что, в частности, проявляется и в активном использовании античной мифологии. Мифологические образы становятся необходимой принадлежностью высоких жанров, и Сумароков, как мы увидим ниже, спе-

циально предписывает употреблять мифологию в высоких жанрах и не употреблять ее в низких.

Рассматриваемая традиция складывается на фоне христианской сакрализации монарха, которая идет crescendo в течение всего XVIII в. (см. об этом процессе: Живов и Успенский 1987). Представляется крайне характерным, что русские одописцы, стремясь завуалировать эту христианскую сакрализацию (или, по крайней мере, наиболее шокирующие православное сознание выражения этой сакрализации), переводят ее в сферу языческой мифологии. Так, например, Ломоносов в оде 1743 г. называет Петра I «Богом»:

Он Бог, он Бог твой был, Россия,
Он члены взял в тебе плотския,
Сошед к тебе от горьних мест.
(Ломоносов, VIII, 109).

Консервативная аудитория воспринимала эти слова как прямое кощунство и видела в них лишнее свидетельство того, что Петр — антихрист (см., например, Кельсиев, II, 256). Между тем Ломоносов вкладывает эти слова в уста Марса, обращающегося к Минерве (предшествующая строка читается: «С Минервой сильный Марс гласит»), и, таким образом, по замыслу поэта, эти слова должны ассоциироваться не с христианским, а с гражданским культом царя. Подобные примеры легко могут быть умножены, причем такого рода практика имеет вполне сознательный характер (см. специально об этом: Живов и Успенский 1983). Античный антураж оказывается, таким образом, местом успокоения христианской совести[28].

Параллелизм гражданского и церковного культов лишь подчеркивает религиозное значение мифологии. В соответствии с христианской сакрализацией монарха появляется сакрализация языческая. Естественно, что такая сакрализация во многих случаях имеет игровое значение, однако, поскольку язык просвещения сознательно сближается с языком консервативной массы, границы между игрой и не игрой оказываются зыбкими. Во всяком случае, эта игра в античное язычество оказывается питательной средой для регенерации реальных языческих элементов — таким образом, на глубинном уровне старое и новое культурное сознание оказываются тождественными, одинаково отвергая чисто культурную интерпретацию в пользу интерпретации религиозной.

В самом деле, соотнесение русского императорского культа с римскими традициями актуализирует — в рамках этого культа — античное язычество. Поэты, прославляющие Петра, фактически это и констатируют, признавая уместным и оправданным в данном случае отступление от христианской догматики. Так, Ломоносов в «Четвертой надписи к статуе Петра» пишет:

Зваянным образом, что в древни времена
Героям ставили за славные походы,
Невежеством веков честь божеска дана,
(*Вариант*: Была от Еллинов честь божеска дана),
И чтили жертвой их последовавши рода,
Что вера правая творить всегда претит.
Но вам простительно, о поздые потомки,
Когда, услышав вы дела Петровы громки,
Поставите олтарь пред сей Геройский вид;
(*Вариант:* Зваянный вид)
Мы вас давно своим примером оправдали:
Чудясь делам Его, превышшим смертных сил,
Не верили, что Он един от смертных был,
Но в жизнь Его уже за Бога почитали.
(Ломоносов, VIII, 285—286).

Петр явно выступает здесь как преемник римских императорских почестей, причем заблуждавшиеся язычники, создавшие богов из героев, противопоставляются подданным Петра, у которых якобы были основания для его обожествления. Таким образом, противоречие между «правой верой» и императорским культом до конца снять не удается: перевод сакрализации монарха в мифологический план приводит не только к устранению христианских ассоциаций, но и к религиозной актуализации мифологических представлений.

Актуализация язычества в рамках гражданского культа может спорадически принимать вполне явные формы. Мы знаем, например, что во время потемкинского праздника по случаю взятия Измаила в 1791 г. в Таврическом дворце стояли статуи Екатерины в виде божества и перед ними были устроены жертвенники[29]. Такие сооружения могли иметь и перманентный характер: храм, посвященный Екатерине, стоял в увеселительном саду великого князя Александра Павловича (Джунковский 1793). Отголосок подобного культа мы можем видеть в по-

ведении Аракчеева, который за трапезой выливал чашку кофия к подножию статуи Павла, почитая таким образом память своего благодетеля[30]; это ближайшим образом напоминает языческие жертвоприношения.

Своеобразный культ складывается и вокруг статуи Петра, которую Пушкин явно неслучайно называет «кумиром» и «горделивым истуканом»[31]. Именно в этом языческом контексте воспринимают изваяние Петра старообрядцы: в уже упоминавшемся старообрядческом толковании на Апокалипсис 1802 г. эта статуя предстает как реализация апокалиптических библейских пророчеств, а именно слов пророка Иеремии: «От гласа ржания яждения коней потрясеся вся земля, и приидет, и пожрет землю, и исполнение ея, град и обитающих в нем. Яко се аз послю на вас змии умерщляющия, имже несть обаяния, и угрызут вас, рече Господь» (Иер. VIII, 16—17). Соответственно, установление этой статуи понимается как обнаружение антихристовой природы Петра—рисунок этой статуи приводится в данном сочинении в качестве наглядного доказательства этого факта (Надеждин 1872, 14—15). Еще более показательно, однако, что религиозное осмысление памятника Фальконе характерно не только для лагеря противников Петра, но и для лагеря его сторонников. Действительно, с самого открытия этого памятника складывается традиция почитания Медного Всадника, превращающегося, по словам Л. В. Пумпянского, «в локальное местное божество, в мифологического патрона вельможной столицы» (Пумпянский 1939, 111); знаменательно в этом отношении, что памятник был поставлен на языческом «гром-камне», служившем объектом почитания у финских племен. Согласно этой традиции почитания, «всадник оберегает город от наводнения; его рука, „простертая к пучине“, запрещает волнам вздыматься и ветрам колебать Бельт» (Там же). Существует легендарный рассказ, согласно которому Александр I распорядился не эвакуировать статую Петра из Петербурга в 1812 г., потому что ему был сообщен сон некоего майора Батурина, и в этом сне статуя Петра говорила: «Покамест я на месте, моему городу нечего опасаться» (Бартенев 1877, 424—425; ср. еще Измайлов 1978, 244). Это обычный мотив в повествованиях о чудотворных иконах, спасающих город,—таким образом, статуя Петра явно выступает здесь как субститут иконы, причем субститут несомненно языческий. Подобное отношение к этой статуе выходило за рамки народного мифотворчества и было в какой-то мере официально санкционировано. Замечательно в этом смысле, что при освящении Исаакиевского собора обхождение храма, входящее в обряд освящения, предполагалось соединить с об-

хождением статуи Петра, перед которой крестный ход должен был остановиться и пропеть вечную память. Только вмешательство митрополита Филарета (Дроздова), который расценил эту церемонию как кощунственную, предотвратило этот странный синтез христианского и языческого культа (см.: Филарет СМО, IV, 332—333). Поклонение этой статуе явно существовало, и, указывая на несовместимость такого поклонения с православным обрядом, Филарет подчеркивает религиозную (языческую) значимость поведения такого рода.

Итак, **в допетровской Руси происходит языческая актуализация мифологии. Наполняясь языческим содержанием, мифологическая образность продолжает жить в новых условиях, способствуя формированию гражданского культа императора. Как римские ассоциации царской власти, так и прочтение мифологических образов в языческом ключе представляют собой достаточно традиционное для русской культуры явление. Как видим, в условиях русского религиозного сознания европеизированная культура приобретает черты культа.**

5. Интенсивное усвоение античной мифологии в процессе европеизации русской жизни происходит на фоне культурного размежевания духовного и светского сословия. Отношение к мифологии оказывается одним из тех моментов, в которых проявляется это размежевание. Замечательно при этом, что неограниченное употребление мифологических образов и свободное смешение христианских и мифологических элементов характеризует именно духовную культуру, тогда как в светской среде античная мифология может вызывать протест. Этот парадокс обусловлен консервативностью духовной культуры и в частности духовной школы.

Дело в том, что русская духовная культура нового времени формируется в русле влияния западного барокко. Эта культура в значительной степени создается выходцами из Юго-Западной Руси, носителями барочной традиции. Поскольку для барокко характерно смешение христианских и мифологических элементов, это смешение оказывается принятым и в духовной культуре. В силу своего консерватизма духовная культура сохраняет барочный облик — в частности и в интересующем нас аспекте — много после того, как барочные принципы перестают быть актуальными.

Именно духовенство на первых порах создает те панегирики, о которых мы говорили в предшествующем параграфе: панегирическая

традиция порождена духовной школой. Поскольку панегирическая традиция развивается как в духовной культуре (панегирик, проповедь), так и в культуре светской (похвальная речь, торжественная ода), постольку барочные черты могут сохраняться и в светской культуре, но лишь в рамках указанных панегирических жанров, что непосредственно обусловлено становлением гражданского императорского культа; именно в подобных жанрах духовная культура влияет на светскую — так ода испытывает прямое влияние проповеди (Живов 1981, 65—70). Вне этих рамок барокко в светской культуре сменяется классицизмом, и таким образом светская и духовная культура оказываются противопоставленными друг другу как культура барочная культуре классицистической. Это противопоставление проявляется и в отношении к мифологическим образам.

Рассмотрим, как происходит становление этой барочной культуры духовенства. Первоначально она складывается в Юго-Западной Руси под западным, прежде всего польским влиянием. Здесь она не носит специфически духовного характера. Смешение христианских и языческих элементов широко распространено в юго-западнорусской литературе, в частности в литературе гомилетической и панегирической. Так, например, в «Евхаристионе» — панегирике Петру Могиле, изданном воспитанниками Киевской Академии в 1632 г., говорится о «кролевой наук — Минервѣ православно-каѳолической» (Соболевский 1890, 3; Голубев, I, 450). Существенно, что мифологические схемы задают схему описания любых культурных явлений, в том числе и христианских — тем самым христианские образы описываются в системе мифологических представлений. Так, Лазарь Баранович в «Трубах словес проповедных» (1674, 376) вкладывает в уста Богородицы следующие слова: «Баснословят Поетове, яко Аполлин имат Девят Муз, иже, играющу на Лютне Аполлину припевают. Богу богом и Господеви Господем Аз Матерь его и Присно Дева имам Девы, яже ми приведошася в след мой, с ними же величит Душа моя Господа, от мене же и Церков наученна, поет: Величаем тя Животдавче Христе». Таким образом, величание Богородицы осмысляется по модели парнасских хоров.

Выходцы из Юго-Западной Руси приносят с собой эту барочную традицию и в Великороссию — в качестве специфически духовной культуры[32]. Сделать это было тем легче, что в Московской Руси вообще не было ни проповеди, ни панегирика — сами эти жанры были новшеством, и, соответственно, в них беспрепятственно образовыва-

лась новая традиция. Так, Симеон Полоцкий в различных своих сочинениях может упоминать об Атланте, Дие, Плутоне, Сиренах, Ахиллесе и т. п. (Симеон Полоцкий 1667, л. 1 ненумерованного предисловия, л. 3, 25; Симеон Полоцкий 1683, л. 138, 353; ср. еще Соболевский 1890, 3—5). Равным образом в проповедях Стефана Яворского упоминаются Меркурий, Юпитер, Сатурн, Плутон, Нептун, Аполлон, Венус, Паллас (т. е. Паллада), Марс и даже кавалер Геркулес (см., например, Стефан Яворский, III, 29, 156, 157, 161, 167, 172, 173, 176, 207); то же характерно и для Феофана Прокоповича, как и для других юго-западнорусских деятелей, насаждавших в Великой России европейскую ученость. Таким образом, создается устойчивая традиция употребления мифологических образов, которая продолжается и в отрыве от юго-западнорусского влияния, входя в язык соответствующих жанров.

В великорусских условиях продолжается и использование мифологических схем для описания христианских понятий, когда мифология выступает как язык, а христианство — как предмет описания. Важно подчеркнуть, что это становится чертой духовного образования, в котором классическая древность изучается как универсальная схема культуры. Так, в риторике Софрония Лихуда, предназначенной для преподавания в Московской академии, представлено разделение красноречия на божественное, героическое и человеческое. Божественное красноречие содержится в Св. Писании, «это красноречие есть язык Ангелов». Героическое красноречие содержится в творениях св. отцов, тогда как красноречие человеческое заключено в сочинениях Демосфена, Цицерона и других ораторов (Смирнов 1855, 53—54). Итак, мы видим здесь тройную античную схему богов, героев и людей, причем замечательным образом св. отцы оказываются зачисленными в разряд героев. Насколько устойчивы были схемы, внушенные классическим образованием, демонстрирует мифологический словарь, составленный ректором Троицкой семинарии Аполлосом Байбаковым и напечатанный им «в пользу юношества обучающегося поезии в семинарии Троицкой» (Аполлос 1781), а затем переизданный им «в пользу юношества обучающегося поезии в Московской славено-греко-латинской академии» (Аполлос 1785, и позднейшие издания). В этом словаре война Юпитера с гигантами преподается как образец борьбы Бога с грешниками, а миф о Прометее — как классическая версия грехопадения Адама (Аполлос 1785, 90, 113)[33]. Тем самым одновременно задается как христианский способ прочтения мифологических сюжетов, так и мифологический способ описания христианского учения.

Классический репертуар семинарского образования отражался и на характере семинарской литературы. Каковы бы ни были ее предметы, мифологические образы оставались необходимым элементом ее поэтики. Так, при встрече архиепископа (будущего митрополита) Платона (Левшина) в Троицкой семинарии в 1771 и в 1774 гг. семинаристы произносили речи и оды, в которых Платон именовался Фебом, а семинария — скорбящей без него Терпсихорою (Смирнов 1867, 140—141). Ср. еще стихи ученика семинарии Андрея Казанцева (будущего архиепископа Евгения), в которых Платон называется одновременно и «муз изящным Аполлоном», и «ангелом мира» (Там же, 448). «В подобном роде написаны все гратуляции Платону... — замечает историк семинарии.— В них Платону усвояется преимущественно название Феба, или Аполлона. Конечно, странно и непривычно теперь для нас видеть такое применение мифологии,— но это требовалось духом того времени, требовалось правилами пиитики, которую преподавали в школах» (Там же, 449). Насколько широк был диапазон употребления мифологии, свидетельствует семинарский стихотворный диспут о Промысле Божием 1781 г., в котором упоминаются в качестве нейтральных наименований, призванных создать для богословского рассуждения литературный антураж, имена Вакха, Феба, Мома, Аполлона, Геликона (Там же, 574—578). Сочинение текстов такого рода остается устойчивой чертой литературы духовного сословия вплоть до реформы духовного образования в XIX в.

Таким образом, в духовной среде мифология воспринимается как признак культурного просвещения; здесь это представление консервируется и определяет характер духовного образования. В то же время в светской среде соответствующие представления более подвижны и отражают более широкий спектр культурных влияний (барокко, классицизма «древних», классицизма «новых» и т. д.). Поэтому в светской культуре употребление мифологических образов подчиняется актуальной культурной ориентации. Тем самым мифология не делается здесь обязательным признаком культурного просвещения.

Внешним образом русская ситуация может отчасти напоминать ситуацию французскую, где мифологическая поэтика культивируется в иезуитской школе. По существу, однако, русская и западная ситуация принципиально различны: иезуитская школа не имела на Западе сословного характера, распространяя свое влияние и на светское общество, в то время как духовенство вообще не обладает здесь единой сословной культурой. Таким образом, **если на Западе отношение к ми-**

фологии противополагает разные культурные традиции, то в России мифология становится средством культурного размежевания сословий.

6. Мы видим, что в литературе духовного сословия мифологические образы оказываются элементом нейтральным; до середины XIX в. они вообще не являются предметом дискуссии. Между тем в светской сфере употребление мифологических образов с середины XVIII в. вызывает оживленную литературную полемику. Можно предположить, что оживленности этих споров способствовала особая значимость мифологии для русского религиозно-культурного сознания. В то же время как протесты против мифологических образов, так и обоснование их употребления восходят к классицистической эстетике. В рамках эстетики классицизма, как мы уже отмечали, возможно как безусловное отвержение мифологии (такова позиция «новых»), так и запрет на смешение мифологических элементов с христианскими (такова, в частности, позиция «древних»); этот запрет может приводить и к жанровому ограничению употребления мифологических образов. Действительно, для французской литературной теории принципиально значимым оказывается вопрос, должны ли высокие жанры, способные ассоциироваться с христианской тематикой, быть выдержаны в христианском или в мифологическом ключе: возможно и то и другое решение вопроса, что и выявилось в споре «древних» и «новых».

Впервые вопрос о том, как должны функционировать мифологические имена в литературном произведении, ставит в России Тредиаковский. Мифологические имена выступают для Тредиаковского как элементы просвещенного языка, которые он, как человек петровской формации, считает необходимым вводить в употребление; объясняя природу красноречия и рассуждая о тропах, он указывает, что «принимает оно [витийство] Марса за войну» (Тредиаковский 1745, 91), т. е. трактует мифологическое имя как законное и необходимое украшение речи. Не случайно, издавая в своем переводе «Аргениду» Барклая, он считает нужным снабдить книгу «митологическими комментариями, предназначенными для русского читателя» (Пекарский, II, 147). Вместе с тем Тредиаковский вполне отдает себе отчет в возможности религиозного восприятия мифологических имен, неизбежного в той или иной форме в русском культурном контексте. Соответственно в «Новом и кратком способе к сложению российских стихов» (1735 г.) Тредиаковский, вводя мифологические имена в поэтический инвентарь (в

невысоких жанрах), считает необходимым специально оговорить аллегорический, а не религиозный смысл этого употребления. Так, свою «Эпистолу от Российския поэзии к Аполлину» он предваряет следующим разъяснением: «Эпистолу мою пишет стихотворчество, или поэзия российская, к Аполлину, вымышленному богу стихотворчества. Но чтоб кому имя сие не дало соблазна, того ради я объявляю, что чрез Аполлина должно здесь разуметь желание сердечное, которое я имею, чтоб и в России развелась наука стихотворная, чрез которую многие народы пришли в высокую славу. А в прочем все в ней как ни написано, то по-стихотворчески написано, что искусные люди довольно знают; и для того ревнующим нам по благочестию христианам нет тут никаковаго повода к соблазну» (Тредиаковский 1963, 390) — Тредиаковский, как видим, подчеркивает, что мифология относится к «стихотворческому» способу выражения, т. е. к специальному поэтическому языку. Точно так же, употребляя имя *Купидин* в одной из элегий, помещенных в том же «Новом и кратком способе», Тредиаковский предупреждает читателя: «Слово *Купидин*, которое употреблено во второй моей элегии, не долженствует к соблазну дать причины жестокой добродетели христианину, понеже оно тут не за поганского Венерина выдуманного сына приемлется, но за пристрастие сердечное, которое в законной любви, и за великую свою горячесть хулимо быть никогда нигде еще не заслужило» (Там же, 396). В рамках оппозиции «древних» и «новых» Тредиаковский в данном случае оказывается близок скорее к позиции «древних»: именно «древние» настаивают на необходимости в поэтическом языке мифологических имен, предлагая для них аллегорическое осмысление (ср. Буало, «Поэтическое искусство», песнь III, строфы 160—172 — Буало, II, 100). Вместе с тем аргументация французских авторов явно включена здесь в русский культурный контекст.

Настаивая на аллегорическом употреблении мифологических образов, Тредиаковский резко протестует против употребления мифологических имен в прямом и непосредственном смысле — он видит в этом не поэтическую условность, а обращение христианского поэта к язычеству. Так, в 1755 г., когда Сумароков опубликовал в «Ежемесячных сочинениях» «Гимн Венере сафическим стопосложением», Тредиаковский обвинил издателя журнала профессора Миллера в том, что тот напечатал «гимн... в прославление (о беззаконие человека христианина!) прескверной из богинь блядчонке, которой имя Венера» (Пекарский, II, 194). Как видим, возможность амбивалентного восприятия

мифологических имен, которые могут ассоциироваться как с европейским просвещением, так и с язычеством, создает почву для полемики относительно их употребления[34].

Литературная полемика о мифологических образах начинается в России именно со споров Сумарокова и Тредиаковского. Сумароков в «Эпистоле о стихотворстве» (1748 г.) подчеркивает необходимость использования мифологических образов в высоких жанрах. Так, о героической поэме («эпическом стихе») он пишет:

Сей стих есть полн претворств, в нем добродетель смело
Преходит в божество, приемлет дух и тело.
Минерва — мудрость в нем, Диана — чистота,
Любовь — то Купидон, Венера — красота.
Где гром и молния, там ярость возвещает
Разгневанный Зевес и землю устрашает.
Когда встает в морях волнение и рев,
Не ветер то шумит,— Нептун являет гнев.
И эхо есть не звук, что гласы повторяет,—
То нимфа во слезах Нарцисса вспоминает.
(Сумароков 1957, 119; ср. 137).

Одновременно Сумароков указывает, что в других (невысоких) жанрах такая образность неуместна:

Слог песен должен быть приятен, прост и ясен,
Витийств не надобно; он сам собой прекрасен; 〈...〉
Не делай из богинь красавице примера
И в страсти не вспевай: «Прости, моя Венера,
Хоть всех собрать богинь, тебя прекрасней нет»,
Скажи, прощаяся: «Прости теперь, мой свет!...» 〈...〉
Когда с возлюбленной любовник расстается,
Тогда Венера в мысль ему не попадется.
(Там же, 124).

Таким образом, невысокие жанры связаны с установкой на естественную речь, тогда как противопоставленные им высокие жанры оказываются ориентированными на книжную традицию, санкционирующую использование мифологических образов. Говоря о необходимости использования мифологии, Сумароков повторяет «Поэтическое искусство» Буало (песнь III, строфы 160—172 — Буало, II, 100). В двух

моментах, однако, изложение Сумарокова отличается от высказываний Буало. С одной стороны, Сумароков не повторяет нападок Буало на христианскую героическую поэму и на введение в светскую поэзию библейских персонажей (песнь III, строфы 193—208 — Буало, II, 101—102). С другой стороны, у Буало нет того запрета на употребление мифологии в невысоких жанрах, который мы находим у Сумарокова. Оба эти отличия могут быть объяснены тем, что для Сумарокова употребление мифологической образности связывается с русскими традициями панегирической литературы. Эти традиции обусловливают как допустимость упоминания библейских персонажей (такие упоминания, наряду с мифологическими образами, обычны в одах самого Сумарокова), так и отнесение мифологической образности к поэтике высокого стиля. Итак, на русской почве предписания классицистической поэтики смыкаются с традициями панегирика: как ни парадоксально, мифологическая образность становится в России принадлежностью жанров, связанных по своему происхождению с церковной литературой[35].

Прямо противоположные позиции занимает Тредиаковский в «Письме от приятеля к приятелю» (1750 г.), где содержится вообще полемика с сумароковскими эпистолами. С точки зрения Тредиаковского, мифологическое «баснословие» недопустимо именно в высоких жанрах, тогда как в низких, несерьезных жанрах — в частности в песне — оно уместно[36]. Соответственно, он упрекает Сумарокова за то, что тот в своих одах ссылается на «ложных», «поганских» богов: «...на что толь в важной Оде... ложные Боги? ... Стих сей, *Пускай Гомер Богов умножит* есть и ложный по мысли и нечестивый по разуму» (Куник 1865, 455); «Боже мой! сколько Автор положил в... сии строфы прямыя и баснословныя истории!» (Там же, 460); «кого почтенный Автор разумеет... чрез Нимф, кóи с покоем ждут Авроры, того я не знаю: знаю, что Нимфы были баснословные Богини; а что им в сей строфе дѐла, и какую оне приносят собою, и именем своѝм толь важной оде, а не песенке красоту, о том пускай Автор нам скажет, буде ему угодно» (Там же, 463); «не знаю, пристойно ль, чтоб поганский Божок внесен был... от сочинителя Христианина, и вручал бы свой скиптр Правовернейшему Государю. О сем пускай благоразумнейшии рассуждают, но мне в сочинениях толикия важности нѐ-любы ни Нимфы, ни Нептуны, ни другие подобные сумозбродные тени: ибо можно без всех сих пустошей обойтись... Однако, в игрушках, или в некотором баснословном совсем сочинении, я не порочу сих Нимф, Нептунов, Беллон, Юнон и Аполлинов, ведая, что оне несколько

оживляют пустую или неважную, или всеконечно по всему баснословного рода матéрию» (Там же, 456); «...на что сии Нептуновы песнопевцы здесь? Не можноль бы Христианину было и без них обойтись толь в важном списании» (Там же, 467). Тредиаковский противопоставляет на этом основании сумароковские оды оде Ломоносова 1746 г.; цитируя эту оду, он говорит: «Пиит оный знал что писал, и имел рассуждение: того ради и поет не вредя Христианства... Нет тут языческих бошков, нет тут ни Нептунов, ни Тритонов» (Там же, 467). Как видим, Тредиаковский протестует против упоминания языческих богов в высоких жанрах, где языческая мифология неизбежно смешивается с христианскими образами[37]. Позиция Тредиаковского ближайшим образом соответствует позиции французских авторов, таких как Бальзак, Демаре или Фонтенель,—полемика Тредиаковского и Сумарокова может рассматриваться вообще как реплика полемики Демаре и Буало[38]; с некоторой точки зрения вообще литературная война Сумарокова и Тредиаковского оказывается продолжением спора «древних» и «новых»[39]. Вместе с тем Тредиаковский протестует против мифологических сюжетов в панегириках, обращенных к монарху, оказываясь тем самым противником устойчивой русской панегирической традиции. Его протест может вызвать даже наименование панегирика монарху дифирамбом, поскольку жанр дифирамба определенно связывается для него с вакхическим культом — соответственно, он воспринимает сумароковский «Дитирамб» Петру Великому (1755 г.) как «Гимн Бахусу» и видит в нем кощунственное сопоставление христианского монарха с языческим божеством (Пекарский, II, 193—194).

Таким образом, если Сумароков ориентируется на русскую поэтическую традицию (поскольку торжественная ода в России генетически связана с панегириком, сложившимся в условиях барочной культуры), то позиция Тредиаковского предполагает разрыв с указанной традицией и более полное усвоение западных моделей; она в то же время может ассоциироваться с традиционным русским религиозным ригоризмом, отвергающим мифологию как кощунство[40].

Полемика о мифологических образах, начатая выступлениями Сумарокова и Тредиаковского, была продолжена Г. Козицким, литературно-языковая позиция которого обнаруживает вообще близость к позициям Сумарокова; статья Козицкого «О пользе мифологии» была напечатана в сумароковском журнале «Трудолюбивая пчела» в 1759 г. Козицкий выступает с апологией мифологических образов и видит в мифологии особую науку, необходимую для всякого просвещенного

человека[41]; соответственно, противники мифологии оказываются в позиции обскурантов. По словам Козицкого, «все просвещенные народы пользуются преизрядными их [писателей, рассуждающих о мифологии] сочинениями, во всех порядочно учрежденных училищах толкуют их книги, любители наук читают оныя с крайним удовольствием. Однако сего всего не довольно, чтоб заградить уста хулителей сей науки: не взирая на пользу ея и красоту, ругают оную и поносят везде непристойными словами, и бесполезною называют. А во утверждение своего мнения приводят некоторых из числа ученых людей, которые прилежа к важным, как они говорят, наукам, Мифологию, не имея вовсе об ней яснаго понятия, и не проникнув внутренняго ея состава, или презирают, и за безделицу и сказки дряхлых старух, выдуманныя для потехи малым ребятам почитают, или углублены мыслями своими в хрустальныя небеса, в солнечныя пылинки, в потаенныя качества, в превращения круговой поверхности в четыреугольник, в неразделимыя количества, и в пустоту наднебесную молчанием своим а иногда и высоковажною усмешкою соглашаются на ругательства их» (Козицкий 1759, 6—7). Совершенно очевидно, что Козицкий выступает здесь с позиции «древних»: непосредственным объектом его критики является, видимо, Фонтенель, известный русскому читателю прежде всего по «Разговорам о множестве миров» (переведенным А. Кантемиром и изданным в 1740 г.). Как выступление Тредиаковского, так и декларации Козицкого вписываются, таким образом, во французскую полемику «древних» и «новых». Замечательно при этом, что позиция «новых» отождествляется Козицким с позицией невегласов, противников просвещения. Невегласами Козицкий считает и тех, для кого актуализируется языческое значение мифологии: «упорные сея науки ругатели» утверждают, по словам Козицкого, «что Мифология причину подает к возобновлению древняго языческаго многобожия» (Там же, 31—32); не исключено, что в данном случае речь идет о Тредиаковском. Таким образом, протест против мифологической поэтики приравнен к протесту религиозному[42].

Актуализацию языческого значения мифологии констатирует и В. И. Лукин. Так, говоря в предисловии к своей пьесе «Мот, любовию исправленный» (1765 г.) об использовании мифологических образов, Лукин замечает: «Можно бы было уподобить их (речь идет о карточных игроках) жаждущему *Танталу*, *Аскиону*, *Сизифу* и прочим душам, мучащимся в баснословном аде; но мне кажется, что удобнее зделать для них пример Руской; потому что Митологию у нас не многие еще знают, а многие и знать ее за грех почитают» (Лукин 1765, I, XI).

Религиозный взгляд на мифологию, о котором говорят Козицкий и Лукин, характерен, однако, не только для невегласов и имеет в России достаточно устойчивую традицию. То отношение к мифологии, которое мы видели у Тредиаковского, оказывается вполне актуальным еще в начале XIX в., характеризуя, в частности, позицию литературных архаистов: отождествляя себя с церковнославянским языком и христианской культурной традицией, архаисты могут решительно протестовать против употребления мифологических сюжетов. Такую позицию занимает, например, С. А. Ширинский-Шихматов. В воспоминаниях С. П. Жихарева описывается литературный вечер у Шишкова 2 февраля 1807 г. (это был один из вечеров, приведших к созданию «Беседы любителей русского слова»): «...А. С. Шишков с Кикиным начали шутя нападать на Шихматова за отвращение его от мифологии, доказывая, что это непобедимое в нем отвращение происходит от одного только упрямства, а что, верно, он сам чувствует и понимает, каким огромным пособием могла бы служить ему мифология в его сочинениях.—„Избави меня боже!—с жаром возразил Шихматов,—почитать пособием вашу мифологию и пачкать вдохновение этой бесовщиной, в которой, кроме постыдного заблуждения ума человеческого, я ничего не вижу. Пошлые и бесстыдные бабьи сказки—вот и вся мифология. Да и самая-то древняя история, до времен христианских—египетская, греческая, римская—сущие бредни, и я почитаю, что поэту-христианину неприлично заимствовать из нее уподобления не только лиц, но и самых происшествий, когда у нас есть история библейская, неоспоримо верная и сообразная с здравым рассудком. Славные понятия имели эти греки и римляне о божестве и человечестве, чтоб перенимать нелепые их каррикатуры на то и другое и усваивать их нашей словесности!“» (Жихарев 1955, 352, запись от 3 февраля 1807 г.—сам Жихарев так комментирует это высказывание Шихматова: «Образ мыслей молодого поэта, может быть, и слишком односторонен, однако же в словах его есть много и правды»). Высказывания Шихматова в большой степени совпадают с рассуждениями Фонтенеля (см. выше). Тем более важно подчеркнуть обнаруживающиеся на этом общем фоне отличия. Фонтенель считает античную мифологию заблуждением человеческого разума, т. е. не придает ей никакого онтологического статуса. Шихматов, напротив, определяет ее не только как «бесстыдные бабьи сказки», но и как «бесовщину», т. е. дает мифологическим персонажам место в христианской онтологии. Нельзя не видеть здесь отражение традиционного русского восприятия античной мифологии,

о котором мы говорили выше и которое в данном случае органически сливается с классицистическим протестом. Все, что мы знаем о личности Ширинского-Шихматова (позднее иеромонаха Аникиты), указывает на то, что он в своем протесте исходил прежде всего из религиозных, а не из эстетических мотивов.

В этом контексте может быть рассмотрена и позиция С. Н. Глинки, также принадлежавшего к лагерю архаистов. Известно, что он отказывался печатать в своем журнале «Русский вестник» стихи с упоминанием мифологических персонажей. Так, в «Журнале Драматическом», №II, 1811, февраль, 99—100 помещено за подписью «Ш» стихотворение «Следствие Аполлоновой шутки» со следующим подстрочным примечанием: «См. Вестник Европы, ноябрь 1810 г.—Я предлагал свои стихи в оба Вестника. Сперва в Вестник Европы, потому что там были напечатаны стихи, подавшие мысли для этих, потом в Руской Вестник, как в Журнал Патриотической. Умолчу о невероятных причинах... по которым отказался г. Каченовский напечатать стихи мои; но г. Глинка написал ко мне следующее: „Напечатать стихов не могу, ибо они не соответствуют плану моего Журнала. Мифологических богов не приемлю в Р[усский] Вестник; по этой самой причине не поместил трех пиес Г. Р. Держав[ина]. Еслиб в стихах ваших просто без Аполлона и Фемиды воспет был благодетель несчастных, с радостию бы напечатал". Выгонять Мифологических богов из их области, не уже ли также принадлежит к *патриотизму*? Это, мне кажется, принадлежит к отважному подвигу Титанов! „Но Боссюэт и Ролленъ гнали имена пиитическия". За то Канцлер Бакон и Буало обороняли их. Дело конечно в том, где они могут или не могут быть употребляемы». В заметке Ш. значимы ссылки на европейских авторов: то или иное отношение к мифологическим образам выступает у него как проблема литературной полемики, т. е. как проблема интернационального языка культуры; тем более любопытно, вообще говоря, что он предусматривает жанровую ограниченность употребления мифологии, настаивая, видимо, лишь на ее допустимости в несерьезных жанрах (в принципе, это может соответствовать позиции «новых»). Между тем С. Н. Глинка ставит, видимо, проблему мифологии в связь с национальными религиозно-культурными традициями, т. е. и здесь, скорее всего, мы имеем то же самое наложение классицистической эстетики на русское традиционное восприятие, которое мы наблюдали у Ширинского-Шихматова[43].

Классицистический подход к мифологической образности может фиксироваться как постулат русской поэтической теории этого време-

ни. Так, в «Словаре древней и новой поэзии» Н. Ф. Остолопова читаем: «Божества языческия не уместны в [епических] поэмах новейших, то есть в таких, коих предмет берется из истории народов христианских» (Остолопов, I, 464).

Позиции архаистов в отношении мифологии противостоит позиция их литературных противников, «арзамасцев». Если архаисты придают мифологии религиозное значение, связывая ее с языческим или бесовским началом, то арзамасцы в своей полемике с «Беседой любителей русского слова» рассматривают это как религиозный фанатизм и, осмеивая его, создают пародийный мифологический культ, в котором на месте христианского Божества поставлен Феб. Этот культ имеет для одной стороны игровой, а для другой — кощунственный характер. В самом деле, в переписке и стихах арзамасского круга мы постоянно встречаем фразеологические обороты с упоминанием Божества, в которых, однако, на месте христианского Бога стоит божество языческое. Так, арзамасцы употребляют обороты *ради Феба*, *во имя Феба*, *Феб с тобою* и т. п. «⟨...⟩ Пришли (ради Аполлона!) собранные тобою стихи»,— пишет Карамзин Дмитриеву. В другом месте он пишет ему же: «Поручаю тебя Богу Фебу и всем добрым богам». «Пришли ее мне, Феба ради, И награди тебя Амур»,— пишет Пушкин Баратынскому (Пушкин, II, 237). «⟨...⟩ Но ради Феба, мой Плетнев, / Когда ж ты будешь свой издатель?»,— он же Плетневу (Пушкин, II, 237). Ср. у Жуковского: «Перед блаженным Аполлоном — поставлю свечку я за вас!»; у Батюшкова: «Да будет Феб с тобою»; у Вяземского: «Пусть Феб умножит...»; у Баратынского: «Но помолися Фебу прежде» (Живов 1981, 87—88). Ср. еще в письме Дельвига Баратынскому: «Благословляю тебя во имя Феба и святых Ореста и Пилада» (Хмелевская 1980, 23).

Мы видим, таким образом, что мифология постоянно служит предметом дискуссий, оставаясь актуальной проблемой и для литературной теории, и для религиозно-культурного восприятия. Вокруг мифологии сосредоточиваются и споры о традициях высокого стиля, и противостояние эстетических установок барокко и классицизма, и полемика о национальном характере русской словесности.

Остается сказать, что со второй четверти XIX в. барокко теряет свои позиции и в духовной литературе, уступая место принципам классицизма. При этом чистота и правдоподобие, предписываемые классицистической эстетикой, получают здесь религиозное осмысление. Соответственно меняется и отношение духовных писателей к мифологической образности: мифологические имена начинают ассоциироваться

с язычеством и противопоставляться православию. Так, митрополит Филарет (Дроздов) писал по поводу издания истории Вифанской семинарии, в которой приводились стихи воспитанников этой семинарии (конца XVIII—начала XIX вв.), выдержанные в той барочной традиции, о которой мы говорили выше: «Что кроме смеха и пересудов могут произвести стихи, в которых Юпитер собирает богов, рассуждают о митрополите Платоне и решают, чтобы парки не перерезали у него нить жизни» (Филарет, III, 62—письмо от 4 декабря 1850 г.). В соответствии с этой критикой стихи были заменены другими, но и они оказались не лучше: в другом, позднейшем письме Филарет с негодованием отмечает, что и в этих новых стихах «митрополит Платон есть *Северный Девкалион*, да он же и *Аполлон*» (Филарет, III, 109—письмо от 12 ноября 1851 г.). Таким образом, барочная культура лишается своего последнего оплота—в среде духовенства.

Итак, полемика вокруг мифологических образов в России так или иначе вписывается в конфликт европейского и национального, определяющий историко-культурное развитие России в XVIII и начале XIX вв. Мифологические образы усваиваются в процессе западноевропейского влияния и поэтому первоначально ассоциируются с европейской культурной традицией. Однако в рамках того же европейского влияния в Россию приходят принципы классицистической эстетики, ограничивающей употребление мифологических сюжетов. Тем самым, как рецепция античной мифологии, так и протесты против ее использования могут быть связаны с западным влиянием. В то же время **классицистическая эстетика накладывается в России на константы русского культурного сознания, и, таким образом, в контексте классицистической эстетики могут актуализироваться модели, сформировавшиеся в этом сознании в эпоху средневековья.**

* * *

Итак, на разных этапах истории русской культуры античная мифология вписывается в разные культурные коды. Существенно, что при всех трансформациях русской культуры (вплоть до образовательных реформ Дмитрия Толстого) античная мифология оказывается значимым моментом в русском культурном сознании, как при положительном, так и при отрицательном к ней отношении. Отношение к мифологии выступает как формирующий фактор культурного самосозна-

ния. Вместе с тем мифология — это та область, в которой сталкиваются противопоставленные культурные позиции. Так, в древнейшую эпоху отношение к мифологии противополагает светскую княжескую культуру Киевской Руси церковной культуре, распространявшейся по мере христианизации населения. В последующую эпоху, когда античная мифология оказывается языком описания любой нечистой веры, она вписывается в оппозицию православия и неправославия. В условиях усвоения западноевропейской культуры античная мифология становится тем моментом, который противополагает традиционную и европеизированную культуру в России: антагонистические социокультурные группы видят в мифологии либо признак просвещения, либо свидетельство безбожия, а в протесте против мифологии — либо манифестацию невежества, либо охранение вероисповедной чистоты. При формировании сословно противопоставленных культур мифология вписывается в оппозицию дворянской культуры и культуры духовенства — можно заметить, что как в Киевской Руси, так и в России послепетровской мифология противополагает светскую и духовную культуру, однако если в Киевской Руси рецепция мифологии характерна для культуры светской, то в новой России она становится принадлежностью культуры духовной. Наконец, мифология вписывается в оппозицию классицизма и барокко в их специфическом русском восприятии. Таким образом, отношение к мифологии может выступать как знак конфессиональной, социальной или эстетической позиции. В любом случае античное наследие оказывается тем зерном европейской цивилизации, которое прорастает — порою в самых причудливых формах — на любой почве, куда бы ни было оно занесено.

Примечания

[1] Так, Иустин пишет: «Οἱ δὲ παραδιδόντες τὰ μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν ποιητῶν οὐδεμίαν ἀπόδειξιν φέρουσι τοῖς ἐκμανθάνουσι νέοις· καὶ ἐπὶ ἀπάτῃ καὶ ἀπαγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους εἰρῆθαι ἀποδείκνυμεν κατ᾽ ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων. ᾿Ακούσαντες γὰρ διὰ τῶν προφητῶν κηρυσσόμενον παραγενησόμενον τὸν Χριστὸν, καὶ κυλασθησομένους διὰ πυρὸς τοὺς ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων, προεβάλλοντο πολλούς λεγθῆνται λεγομένους υἱούς τῷ Διί, νομίζοντες δυνήσεσθαι ἐνεργῆσαι τερατολογίαν ἡγήσασθαι τούς ἀνθρώπους τὰ περὶ τὸν Χριστὸν, καὶ ομοίως τοῦς ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεχθεῖσι ... Ὅτε δὲ ἥκουσαν διὰ τοῦ ἄλλου προφήτου Ἡσαΐου λεγθὲν, ὃτε διὰ Παρθένου τεχθήσεται, καὶ δι᾽ ἑαυτοῦ ἀυελεύσεται εἰς τὸν οὐρανὸν, τὸν Περσέα λεχθῆναι προεβάλλοντο» [«Те, которые преподают вымыслы поэтов, не представляют учащимся юношам никаких доказательств, но, по нашему мнению, все это было

рассказано для обмана и развращения рода человеческого, действием злых демонов. Они, услышав предсказания пророков о том, что придет Христос и что люди нечестивые мучимы будут огнем, стали убеждать, что многие назывались сыновьями Зевса, и думали, что добьются этим, чтобы люди сказания о Христе принимали за чудесные сказки, подобные тем, которые сообщали поэты... А когда услышали от другого пророка, Исайи, что Христос родится от Девы и Сам Собою вознесется на небо, то же самое сказали о Персее»] (I Апология, LIV — PG, VI, стб. 408—409).

[2] В процессе борьбы с традициями античного образования делается ряд попыток создать замену классическим текстам (Гомера, Вергилия, Горация), изучение которых было неотъемлемой частью школьной программы. С начала IV в. появляется целый ряд сочинений, представляющих собой пересказ библейских книг в форме героического эпоса (Ювенк, Аполлинарий и т. д. — см. Эберт, I, 144 сл.; Буасье 1892, 137 сл.). Однако эти попытки сочетать христианское содержание с классической формой неизбежно приводят к появлению в христианском культурном контексте штампов античного культурного мышления (типа наименования Бога «summus tonans»), т. е. к смешению христианских и языческих элементов. Уже на этом примере видно, что в данной борьбе победа остается за античными традициями: пуристические установки относятся исключительно к содержанию, но для нового (христианского) содержания не находится новой формы.

[3] Вот эти стихи Седулия Скота:

De quadam Ecclesia

Haec domus est domini vitreis oculata fenestris,
Quam Phebus lustrat radiis et crino sereno.
Nam quintus decimus Maii sacrata kalendis
Albicat in specie, picto micat ipsa decore.
Haec in honore nitet Petri Paulique coruscans,
Virginis et Mariae hanc sacrum nomen honestat
Aedum lucifluam sparso ceu flore refertam,
Sanctorum reliquusque chorus haec tecta sacravit.

[Об одной церкви

Просвещено жилище сие зрением окон стеклянных,
Феб озаряет его сиянием чистых лучей.
Вправду, день пятнадцатый мая священной календой
Строй убеляет его, искрится самой красотой.
Павла в честь и Петра храм, сверкая, мерцает,
Имя святое Девы Марии сей храм украшает и светом
Пестро и пышно его заливает, святые,
В сонме своем пребывая, освящают это жилище.]

Аналогичные случаи смешения христианского и языческого имеются у Седулия и в других стихах (см. Траубе 1886, 169, 221, 222 и т. д.). Об аналогичных примерах у других поэтов см., например, Рейби 1957, 184 сл.

[4] О том отношении к античному язычеству, на фоне которого в начале XVII в. развивается классицистическое движение, в какой-то мере может свидетельствовать судебный процесс над Теофилем де Вио. Поэту ставилось в вину, что он, хуля в своей поэзии языческих богов, в действительности кощунствует против истинного Бога: «Lui avons demonstré qu'ensuitte de ses fondementz il tesmoigne partout son livre un mepris de Dieux contre leguel soubz couleur d'une lisance poétique et soubz un nombre pluriel de dieux il vomit des blasphémes exécrables et préfère ces brutallitez à la gloyre du paradys» [«Ему было показано, что в силу своих убеждений он проявляет во всей своей книге презрение к Богу, против которого, под видом поэтической вольности, прикрываясь множественным числом богов, он изрыгает гнусные кощунства и предпочитает это скотство райскому блаженству»] (Лашевр, I, 378). Парижский парламент мог иметь в виду стихи, в которых Теофиль говорит о жестокости, несправедливости или коварстве богов, противопоставляя им благосклонность возлюбленной, ср., например:

Les hommes et les Dieux menassent ma fortune;
Mais, en leur cruauté,
Pour mon soulas tout ce que j'importune
Ce n'est que ta beauté
(Вио, I, 192)

[«Люди и боги угрожают моему счастью, но, несмотря на их жестокость, единственное, что к моему утешению удручает меня — это твоя красота»]

или

Au lieu de penser à nos Dieux
J'adorois, vous voyant, l'image de Diane,
Et m'estimois heureux de devenir profane
En me consacrant à vos yeux.
(Там же, I, 214)

[«Вместо того чтобы думать о наших богах, я поклоняюсь, видя вас, образу Дианы, и мне кажется счастьем сделаться язычником, посвятив себя вашим глазам»]

Хотя Теофиль и говорит здесь о богах во множественном числе, т. е. о богах языческих, в контексте общей антиклерикальной позиции либертинистов эти протесты могут восприниматься как протесты против Бога вообще.

Отметим, что для Теофиля в принципе характерен протест против мифологических образов в поэзии. Этот протест явно связан у него с борьбой против условностей школьной поэтики и ученого стихотворства (ср. Флёк 1979, 282—295). Так, в «Fragments d'une histoire comique», в которой он, в частности, осуждает Ронсара как педанта, он говорит: «Il faut escrire à la moderne; Demothene et Virgille n'ont point escrit en nostre temps, et nous ne sçaurions escrire en leur siecle; leur livres, quand ils les firent, estoient nouveaux, et nous en faisons tous les joure de vieux. L'invocation des Muses à l'exemple de ces payens est profane pour nous et ridicule» [«Нужно писать по-новому. Демосфен и Вергилий не писали в наше время, и мы

бы не знали, как писать в их эпоху; их творения, когда они создавались, были новыми, а мы постоянно делаем из них старые. Призывание муз по примеру этих язычников для нас нечестиво и смешно»] (Вио, II, 12). Подобные протесты встречаются у него и в других произведениях (см. Вио, I, 217; Вио, II, 194). Можно думать, что для либертинистов подобный протест составлял единое целое с их антиклерикальной позицией: и то и другое было борьбой с ограничениями традиционной культуры. Напротив, для противников либертинажа мифологические образы включались в традиционную культуру и — посредством аллегорической интерпретации — прямо связывались с моральной догмой: если Диана обозначала целомудрие, то ниспровержение Дианы было равносильно призыву к разврату. Как видим, и в том и в другом случае античная мифология становилась показателем религиозно-культурной ориентации.

[5] Приведем лишь отдельные, наиболее красноречивые высказывания Бальзака. Он пишет: «Je ne m'estonne pas qu'Herodes paroisse demy Juif, & demy Payen: Je m'estonnerois seulement, si un Poëte Chrestien parassoit tel. Je me persuaderois aueque peine qu'un homme constant pust estre de deux Partis, & porter les couleurs de divers Maistres. Cette Nouveauté, à dire vray, me semble un peu dure, & je ne puis m'imaginer, sans gesner mon imagination, que dans un Poëme, où un Ange ouvre le Theatre, & fait le prologue, Tisiphone se vienne monstrer, accompagnée de ses autres soeurs, & avec le terriblle équipage que luy a donné le Paganisme. Je vous demande si cette Partie a de proportion aueque son Tout, & si ce Bras est de cette Teste. Je vous prie de me dire si les Anges & les Furies peuvent compatir ensemble; si nous pouvons accordes deux Religions naturellement ennemies; si nous devons faire comme cet Empereur, qui mettoit dans un mesme Oratoire Orphée & Abraham, Apollon & Jesus-Christ; si en fin il nous est permis d'imiter celuy que nous blasmons, & de profaner un Lieu saint, par une marque d'Idolatrie» [«Я не удивляюсь тому, что Ирод оказывается наполовину иудеем, наполовину язычником. Я удивляюсь единственно тому, что таковым оказывается христианский поэт. Я с трудом могу поверить, что твердый в своих убеждениях человек может принадлежать сразу двум партиям и носить цвета разных господ. Такое новшество кажется мне, говоря по чести, несколько чрезмерным, и я не могу представить себе, не насилуя своего воображения, чтобы в поэме, в которой ангел открывает представление и произносит пролог, затем появилась бы Тисифона в сопровождении своих сестер и в том ужасающем виде, который придало ей язычество. Я ставлю перед вами вопрос, согласна ли эта часть со своим целым и подходит ли эта рука к этой голове? Я прошу вас сказать мне, могут ли совмещаться в одном целом ангелы и фурии, можем ли мы согласить две религии, враждебные по природе; неужели мы должны поступать как тот император, который поместил в одно святилище Орфея и Авраама, Аполлона и Иисуса Христа; неужели, наконец, нам позволительно подражать тому, что мы осуждаем, и осквернять святыню клеймом идолопоклонства»] (Бальзак 1658, 114—115). Далее говорится: «La Matiere dont il s'agit, est tout nostre & toute Chrestienne. Il me semblle que les fausses Divinités n'y ont point de part, & n'y peuvent entrer que par violence. Le grand Pan est mort par la naissance du Fils de Dien, ou plus-

tost par celle de sa Doctrine; il ne faut pas le ressusciter. Au leuer de cette lumiere tous les Fantosmes du Paganisme s'en sont enfuis, il ne les faut pas faire revenir» [«Предмет, о котором идет речь, полностью наш и полностью христианский. Мне представляется, что ложные божества здесь совершенно неуместны и могут быть введены в подобное повествование лишь насильственно. Великий Пан умер, так как родился Сын Божий или, точнее, родилось Его учение; нет смысла воскрешать его (Пана). Когда новый свет озарил нас, рассеялись все темные видения язычества, и не нужно возвращать их вновь»] (Там же, 115). Эти рассуждения Бальзак завершает следующим выводом: «Cette Bigazzure, Monsieur, n'est pas receuable. Elle trauestit toute nostre Religion: Elle choque les moins delicats, & scandalise les plus indeuots. Quand la Pieté en cela ne souffriroit rien, la Bien seance y feroit offencé; & si n'est commetre vn grand crime, c'est au moins porter hors de temps vne masquarade» [«Эта пестрота, сударь, неприемлема. Она выворачивает наизнанку всю нашу веру. Она шокирует даже наименее чувствительных и приводит в смятение даже не слишком благочестивых. Если при этом не пострадает благочестие, будет нанесен ущерб благопристойности, и если здесь нет большого преступления, то по крайней мере маскарад переходит здесь отведенные ему пределы»] (Там же, 117). В плане актуализации религиозного значения мифологии очень знаменательно, что Бальзак в ряде случаев ссылается на Тертуллиана и цитирует его (см., например, Там же, 118, 120—121), т. е. выбирает в качестве образца для себя одного из самых ригористических церковных писателей (подробнее о полемике Бальзака с Геинзиусом см. Юссеф 1972, 117—164).

Надо думать все же, что — каковы бы ни были формы выражения — в протестах Бальзака религиозные моменты подчинены моментам эстетическим. В этой связи существенно, что у Бальзака, так же как у Теофиля де Вио, протест против мифологии ассоциируется с протестом против школьной поэтики. В то время как Геинзиус утверждает, что мифологические имена должны пониматься аллегорически, и указывает на традицию такого понимания (Геинзиус 1636, 27 сл.; о традиции аллегорической интерпретации мифологии см. Сезнек 1961, 84—121), Бальзак, не отрицая в принципе возможности аллегорического понимания, говорит, что она неприемлема в текстах, не рассчитанных специально на ученую аудиторию: «Je ne nie pas, Monsieur, qu'on ne puisse interpreter les Fables, & qu'il ne se trouue des verités cachées sous les fictions poëtiques. Crayons pour l'amour du Chancelier Bacon; que toutes les Folies des Anciens sont sages, & tous leurs Songes mysterieux. Auoüons à Monsieur Heinsius que les Furies peuuent signifier les passions qui trauaillent les meschans, & les remors qui accompagnent les crimes. Mais, Monsieur, dans les Tragedies nous jugeons de leur apparence, & non pas de leur secret; de ce qu'elles declarent, & non pas de ce qu'elles signifient. Nous les considerons comme la Poésie les pare, & non pas comme la Morale les deshabille; dans le sens litteral, & non pas dans le sens mystique. Celuy-cy exerce la subtilité du Grammairien; Celuy-la borne l'intelligence du Spectateur. L'vn est de la Scene, l'autre de l'Eschole. Le Peuple regarde des Furies, & les Doctes deuiennent des Passions. Or est-il que ces Spectacles estoient pour le Peuple...» [«Я не отрицаю, сударь, что нельзя истолковывать мифы

и что в поэтических вымыслах нельзя найти скрытые истины. Поверим из любви к канцлеру Бэкону, что все безумства древних были мудрыми, а все их видения — содержащими тайну. Пусть будет прав господин Геинзиус, что фурии могут обозначать страсти, которые терзают злодеев, и угрызения совести, которые следуют за преступлением. Однако же, сударь, в трагедиях мы оцениваем то, что они наглядно нам представляют, а не их скрытый смысл; то, что они объявляют во всеуслышание, а не то, что они означают. Мы рассматриваем их так, как поэзия нам их являет, а не так, как этика обнажает их существо; в буквальном смысле, а не в смысле мистическом. Этот последний озадачивает изощренность грамматистов, первый же ограничивается разумением зрителя. Один принадлежит сцене, другой — школе. Люди видят фурий, тогда как ученые созерцают страсти. Однако же эти зрелища предназначены для людей...»] (Бальзак 1658, 130). Итак, Бальзак противопоставляет здесь ученость и естественность, искусство (основывающееся на естественности) и науку (основывающуюся на учености), и именно в этот контекст прециозной эстетики попадает и протест против мифологических образов как против ученого, искусственного, непригодного для изящной литературы.

6 Для характеристики возражений Геинзиуса приведем лишь один пример. Оправдываясь от обвинения в кощунственном внесении мифологических имен в христианский контекст, он пишет: «Neq; hic vllam animi a cultu aut religione Christiana alieni nos suspicionem vel agnoscimus vel culpam, cum in linguis quoque aliis, Hebraea, Syra, ac Chaldaea, imo & in Sacris idem vsitatem fit. Exemplo fit Gehinnom, sive vallis Hinnom, & in ea Thophet nobilis, de quibus paulo post agemus, magis execranda sane, quam vel Acheron, vel Styx, vel Taenarus, atque alia ejusdem generis. Quorum usu, si omnius ex sententia Balsaci, quam nonnihil post priores literas mutauit, abstinendum, quid Prudentio, quo nemo acrius paganos oppugnauit, quod scripsisse tum me memini, quid aliis futurum, qui promiscue his vtuntur? Et an non in eo passim talia? Ecce statim in principio Psychomachiae quod poлma dramatis, ut mox dicemus, Christiani vicem tenet,

Corpora commaculans, animas in Tartara mergis.

Et,

Occide prostibulum, Manes pete, claudere Auerno,

Habes Tartara, Auernum, Manes» [«Нет, мы не признаем никакой вины или подозрения в том, что оказываемся чуждыми христианской вере или благочестию, в то время как во многих других языках — еврейском, сирийском, халдейском, даже и в священных — находим подобное же употребление. Примером может служить Гехинном, или долина Хинном, и в ней благородный Тофет (о них мы скажем несколько позднее), которая в действительности более заслуживает проклятий, нежели Ахерон, или Стикс, или Тенарус, равно как и другие этого же рода. Если от употребления таковых следует, по мнению Бальзака (которое он изменил после первых книг), воздерживаться, то как же быть тогда с Пруденцием, яростнее которого никто не выступал против язычников, но который, как мне помнится, такое употребление допускал, что же делать с другими авторами, которые употреб-

ляли их (мифологические имена) без разбора. Разве мы не повсюду такое встречаем? Сразу же приходит на ум Психомахия [поэма Пруденция], которая, как мы вскоре поясним, является драматической поэмой; в ней подобные имена чередуются с христианскими.

Осквернив тело, сразу же топишь души в Тартаре.

И

Повали проститутку, отправляйся к Манам, запрись в Аверне.

Вот и имеешь и Тартар, и Авернум, и Манов»] (Геинзиус 1636, 7, 8). Оправдывая свою практику, Геинзиус постоянно ссылается на Иеронима (Там же, 61, 80, 81, 82—85 и т. д.), на Григория Нисского (Там же, 26), равно как и — в числе других отцов — на Климента Александрийского (Там же, 196).

[7] Смешение христианских и языческих элементов служит Сорелю основанием для осуждения Ариосто: «Quant au Tasse nous luy sommes dedeuables aussi bien qu'à l'Arioste d'auoir fair une table de nostre histoire. Ce dernier le fait auec impertinence, car bien qu'il soit obligé de parler en Chrestien dans sa Hierusalem assiegée, il ne laisse pas de parler aussi souuent en Payen, & de mettre en ieu les anciennes Divinitez. Il y en a en beaucoup qui ont ainsi meslé les choses auec fort peu de iugement, mais ie tiens qu'il les faut condamner tous à la fois» [«Что касается Тасса, то ему, равно как и Ариосту, мы обязаны за то, что он создал картину нашей истории. Этот последний (Ариост) сделал это неблагочестиво, поскольку, хотя он должен был бы говорить как христианин в своем осажденном Иерусалиме, он не переставал столь же часто говорить как язычник и вводить в игру древние божества. Таким образом, возникает множество случаев, когда имеет место безрассудное смешение, но я полагаю, что все такие случаи заслуживают осуждения»] (Сорель 1645, II, кн. XIII, 20). Практику Ариосто осуждает и Бальзак (Бальзак 1658, 120—121). Как уже было отмечено, подобные протесты имеют место и в самом начале XVII в. (Вокелен в 1605 г.; Теофиль де Вио около 1620 г. — см. Брей 1966, 190—191). Религиозное осмысление мифологии и обусловленное им отрицательное к ней отношение обнаруживается, таким образом, у самых истоков классицистического мировоззрения.

[8] Классицистическая литература в принципе ориентирована на вкус и (или) рациональные правила, а не на литературную традицию. При такой направленности литературные традиции естественно подвергаются пересмотру. Соответственно, акцентируется несообразность традиционного употребления мифологических образов с христианскими убеждениями поэта. Таким образом, вновь, как и в IV—V вв. (см. выше, примеч. 2), становится актуальной проблема создания литературы, независимой от классической литературной традиции, опороченной античной мифологией. Вновь поэтому делаются попытки создать христианскую эпическую поэму (ср.. «Хлодвиг» и «Эсфирь» Демаре, равно как и целый ряд других подобных же опытов — см. Сейс 1955). Эти попытки приводили, как и за двенадцать столетий перед тем, к совмещению христианского содержания с традиционными, ассоциирующимися с античной поэзией, формами выражения, т. е. к фак-

тическому смешению христианских и языческих элементов. Возникала, следовательно, та самая ситуация, которой хотели избежать — и это не могло не вызывать протеста у приверженцев тех же классицистических принципов. Отсюда протесты против христианского эпоса у де Маролля, а затем и у Буало (см. Брей 1966, 296—302). Итак, классицистические установки неизбежно вызывали к жизни и христианский эпос, и протесты против христианского эпоса.

[9] О полемике Буало и Демаре по этому вопросу мы скажем ниже (см. специально примеч. 37).

[10] Ср. здесь, например: «Il n'est donc pas surprenant qu'ils aient imaginé plusieurs dieux, souvent opposés les uns aux autres, cruels, bizarres, injustes, ignorans; tout cela n'est point directement contraire à l'idée de force et de pouvoir qui est la seule qu'ils eussent prise. Il fallait bien que ces dieux se sentissent et du temps où ils avaient été faits, et des occasions qui les avaient fait faire. Et même, quelle misérable espèce de pouvoir leur donnait-on? Mars, le dieu de la guerre, est blessé dans un combat par un mortel; cela dérage beaucoup à sa dignité; mais en se retirant, il fait un cri tel que dix mille hommes ensemble l'auraient pu faire: c'est par ce vigoureux cri que Mars l'emporte en force sur Diomède; et en voilà assez, selon le judicieux Homère, pour sauver l'honneur du dieu. De la manière dont l'imagination est faite, elle se contente de peu de chose, et elle reconnaîtra toujours pour une divinité ce qui aura un peu plus de pouvoir qu'un homme» [«Не удивительно поэтому, что они выдумали себе множество богов, часто противостоящих друг другу, жестоких, странных, несправедливых, невежественных; все это не противоречило непосредственно идее силы и власти — единственной, которую они усвоили. Не могло не случиться так, чтобы на этих богах не сказалось и время, в которое они были сотворены, и обстоятельства, которые побудили их выдумать. И вместе с тем сколь жалкая власть дана им. Марс, бог войны, ранен в сражении, как простой смертный; это существенно унижает его достоинство; однако, удаляясь, он испускает такой крик, который лишь десять тысяч человек могли бы издать совместными усилиями; и лишь этим яростным криком Марс взял верх над Диомедом; и этого достаточно, по мнению рассудительного Гомера, чтобы спасти честь Бога. В согласии со своим устройством воображение довольствуется малым, и оно всегда найдет для божества что-нибудь, что несколько превышает человеческие силы»] (Фонтенель, II, 391).

[11] Эти идеи выражены у Фонтенеля вполне отчетливо. Он пишет: «Chez la plupart des peuples, les fables se tournèrent en religion; mais de plus, chez les Grecs, elles se tournèrent, pour ainsi dire, en agrément... Les erreurs une fois établies parmi les hommes, ont coutume de jeter des racines bien profondes, et de s'acrocher à différentes choses qui les soutiennent. La religion et le bon sens nous ont désabusés des fables des Grecs; mais elles se maintiennent encore parmi nous par le moyen de la poésie et de la peinture, auxquelles il semble qu'elles aient trouvé le secret de se rendre nécessaires. Quoique nous soyions incomparablement plus éclairés que ceux dont l'esprit grossier inventa de bonne foi les fables, nous reprenons très-aisément ce même tour d'esprit qui rendit les fables si agréables pour eux; ils s'en repaissaient parce qu'ils y croyaient, et nous nous en repaissons avec autant de plaisir sans y croire: et rien ne

prouve que l'imagination et la raison n'ont guère de commerce ensemble, et que les choses dont la raison est pleinement détrompés, ne perdent rien de leur agrément à l'égard de l'imagination» [«У большинства народов сказки превращаются в религию; но у греков сверх этого они превратились, если можно так сказать, в наслаждение... Заблуждения, однажды установившиеся в обществе, пускают обычно весьма глубокие корни и прилепляются к различным вещам, которые эти заблуждения поддерживают. Религия и здравый смысл избавили нас от греческих сказок; но они продолжают удерживаться в нашем обществе посредством поэзии и живописи; как кажется, у этих сказок нашелся тайный способ сделаться для них необходимыми. Сколь бы далеко ни ушли мы в своем просвещении от тех, чей грубый дух простодушно изобрел эти сказки, мы без труда усвоили то самое отношение, которое делало эти сказки столь приятными для них; они питались ими, потому что верили в них, мы же питаемся ими с тем же удовольствием, в них не веря; однако ничто не доказывает, что воображение и разум никак друг на друга не влияют и что те вещи, от которых разум решительно отказывается, ничего не теряют в своей приятности для воображения»] (Фонтенель, II, 396—397).

[12] Этот религиозный аспект ренессансной культуры затушевывается позднейшим осмыслением, которое приписывает Ренессансу борьбу со средневековой религиозностью и соответственно подчеркивает внерелигиозные моменты ренессансной идеологии, противополагая их клерикализму средних веков. В самом деле, позднейшая европейская историография принимает в качестве фундаментальной категории оппозицию науки и религии, рационального знания и магии и рассматривает интерес к герметическим знаниям как явление, присущее средневековью и в принципе чуждое Ренессансу—соответствующие явления в Ренессансе молчаливо признаются при этом реликтами предшествующей эпохи. Совершенно так же, как средневековые, а не как возрожденческие явления рассматриваются—в прямом противоречии с хронологией—инквизиция, процессы ведьм и т. п.; существенно при этом, что инквизиционные преследования в определенной степени и стимулированы возрастающим интересом к магии, характерным для эпохи Возрождения и последующего времени. Само собой разумеется, что при таком подходе игнорируется тот религиозный контекст, в котором функционировала античная мифология в ренессансной культуре.

[13] Ср. у Фонтенеля в контексте полемики «древних» и «новых»: «Mais que ne peuvent point les esprits follement amoureux de l'antiquité? on va s'imaginer que sous ces fables sont caché les secrets de la physique et de la morale. Eût-il été possible que les anciens eussent produit de telles rêveries sans y entendu quelque finesse? le nom des anciens impose toujours: mais assurément ceux qui ont fait les fables n'étaient pas gens à savoir de la morale et de la physique, ni à trouver l'art de les déguiser sous des images empruntées» [«Но чего только не придумывают те, кто бездумно увлечен древностью? воображают, что под покровом этих сказок скрыты тайны физики и этики. Мыслимо ли это, чтобы древние создали подобные фантазии, не придав им какого-то хитрого смысла?—само имя древних всегда внушает почтение. Несомненно, однако, что те, кто выдумал эти сказки, не были людьми, обладающими знаниями

в этике или физике, или людьми, способными скрыть эти знания под покровом заимствованных образов»] (Фонтенель, II, 398). Как мы видели выше (см. примеч. 5), о герметической (мистической) интерпретации мифологических образов упоминает и Бальзак, ссылаясь при этом на Бэкона. Несомненно, что для теоретиков классицизма герметическая интерпретация была само собой разумеющимся фоном, от которого они и отталкивались. Не замечая этого момента отталкивания — точно так же, как мы не замечаем астрологического значения в целом ряде хорошо известных произведений возрожденческой живописи (ср. Сезнек 1961, 5—6, 79),— мы упускаем из виду существенную черту классицистической идеологии.

[14] Этому не противоречит органическое объединение христианских и языческих представлений в единое системное целое с точки зрения самого носителя этих представлений (двоеверца), т. е. с внутренней по отношению к культурному социуму точки зрения. С внешней же точки зрения, в частности в исследовательской перспективе, естественно и правомерно говорить о сосуществовании двух различных религиозных систем.

[15] Эта чужеродность отчетливо проявляется, например, когда в агиографическую литературу пытаются ввести сравнения из античного эпоса. Так, в Житии Михаила Клопского похвала святому обрамляется сравнением его с героями древности: деяния этих героев овеяны славой, но еще большей славой должны быть окружены подвиги христианского святого. Автор, однако, не выдерживает этой литературной схемы — упомянув античных героев, он тут же осуждает их за языческое нечестие и называет их славу «прелестной», т. е. ложной, в результате чего и само сравнение теряет свою убедительность. «Аще и храбр Еркул,— пишет агиограф,— но и в нечестиа глубине погружашеся, и тварь паче творца почиташе. Тако же и Аххил и Тройскаго царя Приама сынове все, еллини суще, и от еллин похваляеми, толикы прелестныя сея славы сподобишася, кольми паче мы долъжни похваляти же и почитати святых и преблаженных и великих наших чюдоделателей...» (Дмитриев 1958, 164—165).

[16] Ср. красноречивое обличение католиков в Четьих Минеях митрополита Макария: «В первую же ночь лежить с невестою поп в олтари за трапезою, положив на ковре, и перекрестив женьскую срамоту и целует в срамоту. И речеть: то ми еси была мати, а ныне ми еси жена. И тако с нею лежить, и скверне уже изошедши из невесты на ковер и измыв и ижжемь той ковер, и тою скверною кропять люди по церкви» (Попов 1875, 81; ср. Лотман и Успенский 1977, 15).

[17] Федот Котов, посетивший в 1623 г. Персию, Турцию и Индию, в следующих выражениях описывает мусульманский праздник «Байрам ошур»: «А сами ходят наги и босы, только в одних штанах, а вымазаны все черною нефтью, и черны все что Арапы, только одне зубы знать, а держат у себя по каменю в руках; а ходят по майдану и по улицам и по рядам и по дворам, и в камешки бьют, а говорят *ксенъ ксенъ таусенъ*, а говорят то без престани» (Котов 1852, 17). Если слова *ксенъ ксенъ* представляют собой искаженную передачу восклицаний «Хусейн! Хусейн!», то слово *таусенъ* явно заимствовано из русского святочного обряда, ср. *таусенъ* как припев в колядках, исполняемых в Васильев вечер,— так называемых *таусенных*

песнях. Аналогичным образом в духовном стихе о Егории Храбром «царище Демьянище, безбожный пес бусурманин», который разорил город Иерусалим, взял в плен трех отроков и Егория Храброго и отвез их в свою неверную землю, предлагает пленникам:

Вы покиньте веру Христианскую,
Поверуйте в мою латынскую,
Латынскую бусурманскую,
Молитесь богам моим кумирским
Покланяйтеся моим идолам.
(Буслаев 1861, стб. 1611).

[18] К Хронике Иоанна Малалы восходит и сообщение Ипатьевской летописи под 1114 годом о египетском царе Феосте, «иже и Совароrа нарекоша Егуптяне», и о наследовавшем ему сыне «именем Солнце его же наричают Дажьбог» (ПСРЛ, II, стб. 278—279; Истрин 1897; Творогов 1979), равно как и аналогичные по содержанию статьи так называемого Иудейского Хронографа XIII в. (Архивский и Виленский хронографы — Истрин 1893, 332—332; Творогов 1979).

Заслуживает особого внимания тот факт, что эвгемерическая интерпретация мифов, содержащаяся у Малалы, в глазах русского хрониста не лишает эти мифы религиозного содержания — античные боги, представленные у Малалы как легендарные цари, отождествляются русским книжником с персонажами славянского языческого пантеона (ср. Творогов 1979, 10). Русский книжник несомненно располагал не только теми сведениями по античной мифологии, которые даются у Малалы; об античных богах повествуется, например, и в Хронике Георгия Амартола, где рассказ о них следует за обличением идолопоклонства (Истрин, I, 60—63). Можно думать, что для русского книжника нечестивые цари древности, так же как и античные идолы, соотносились с бесовским началом и поэтому естественно отождествлялись с идолами славянскими — эвгемерическая трактовка ничего, таким образом, не меняла.

Надо сказать, вообще, что Хроника Иоанна Малалы давала русскому читателю довольно широкий круг сведений по античной мифологии, причем эти сведения переходили на Руси из хронографа в хронограф (см.: Шусторович 1970, 106; Творогов 1979, 6—16) и служили тем ядром, вокруг которого группировались добавления, почерпнутые из иных источников (например, из западных — ср. Салмина 1983). По хронографическим памятникам русский книжник мог познакомиться как с эвгемерической, так и с астрологической трактовкой мифологии (ср. астрологические выкладки в Хронографе 1512 г. — ПСРЛ, XXII, 28). Интересно отметить, что, насколько нам известно, нет ни одного древнерусского памятника, в котором содержалась бы морально-аллегорическая трактовка мифов (это может быть соотнесено с русским религиозно-культурным дуализмом). Мы не можем здесь подробнее останавливаться на истории и источниках различных методов интерпретации мифов, встречающихся в русской переводной литературе, — это могло бы составить тему отдельной работы.

[19] Упоминание в подобных контекстах халдеев и египтян представляет собой характерное явление. В том же «Слове о том како погани суще языци кланялися идолом» говорится об Озирисе («проклятом и скверном Осире» или «проклятом Осираде») и вместе с тем о «халдейских требах» и халдейской «остронумии» или «астрономии» (Аничков 1914, 382, 385, ср. 230; Гальковский, II, 24). Вавилонское и египетское язычество может быть актуальным для русских книжников в связи с тем, что это как раз то язычество, которое обличает Библия, противопоставляя его единобожию Израиля. Таким образом, исходя из святоотеческой перспективы, язычество описывается в терминах античной мифологии, тогда как исходя из перспективы библейской — в терминах мифологии египетской и вавилонской. Поскольку образцом для русской книжности была прежде всего святоотеческая традиция (которая в этом смысле оказывалась куда более актуальной, чем Ветхий Завет), книжной моделью описания язычества служила именно античная мифология, тогда как халдейско-египетские реминисценции оставались на периферии (ср. как раз обратное положение в крайних протестантских движениях, отвергавших святоотеческую традицию и обращавшихся непосредственно к Ветхому Завету).

[20] Отождествление магометанства с язычеством отразилось и во вставке в поучения Иоанна Златоуста, переведенные в 1693 г. сучавским митрополитом Досифеем и поднесенные им царям Ивану и Петру Алексеевичам. В связи с тем, что говорится у Златоуста о языческом празднестве идолу Лиссону, здесь упомянут Магомет в числе язычников, поклонявшихся этому идолу (Горский и Невоструев, II, 2, 142).

[21] Поскольку греческое язычество является эталоном для описания всякого многобожия, постольку и само слово *еллин* может выступать в двух смыслах, означая как грека, так и язычника (см.: Срезневский, I, стб. 824; Сл.РЯ, V, 46 — оба эти значения представлены в «Слове о том како погани...»). И то и другое значение наследовано церковнославянским языком от греческого.

Эту двойственность значений можно видеть, например, в Правилах митрополита Кирилла II 1274 г. (правило 3): «Пакы же уведехом бесовьская еще дьржаще обычая треклятых елин, в божествьныя праздьникы позоры некакы бесовьскыя творити, с свистаниемь и с кличемь и въплемь, связывающе некы скаредныя пьяница, и бьющеся дрьколеемь до самыя смерти, и възимающе от убиваемых порты. На укоризну се бываеть Божиим праздьником и на досажение Божиим церквам» (РИБ, VI, стб. 95). Этот текст может пониматься как в смысле простого обличения славянского язычества, так и в том смысле, что славяне-язычники сохраняют то нечестие, которое было некогда присуще еллинам, т. е. грекам, и с которым боролись св. отцы. В этом контексте оказывается, что славяне-язычники упорствуют не только в своем заблуждении, но и в своем противодействии многовековой просветительской деятельности св. отцов.

Сопоставление славянского идолопоклонства с античным язычеством и, соответственно, этническое, а не только вероисповедное значение слова *еллин* отчетливо выступает в восьмом правиле из тех же определений: «И се слышахом: в су-

боту вечер сбираються вкупь мужи и жены, и играють и пляшуть бестудно, и скверну деють в нощь святаго въскресения, яко Дионусов праздник празднують нечестивии елини, вкупе мужи и жены, яко и кони вискають и ржуть, и скверну деють» (Там же, стб. 100).

[22] Восприятие античной мифологии как несовместимой с православным благочестием определяет, видимо, и тот факт, что при первых попытках пересадить на русскую почву литературную традицию западного барокко авторы тщательно избегают всякого упоминания языческих богов. Эта черта характерна для ранней киевской рецепции барокко — до появления на киевской кафедре Петра Могилы в сочинениях украинских книжников (при всем их очевидно барочном характере) «отсутствуют ссылки на мифологию и античную историю» (Отроковский 1921, 49). Такие ссылки появляются с Петром Могилой, который не стремился избежать конфликта с приверженцами традиционного благочестия (ср.: Флоровский 1939, 44—49) и поэтому мог не считаться с восприятием мифологии, свойственным традиционной культуре. Аналогичные процессы повторяются и в Великороссии в конце XVII в. Показательно, что даже Сильвестр Медведев, верный ученик и последователь Симеона Полоцкого — но великорус по происхождению,— используя стихи Симеона в своих сочинениях, последовательно устраняет из них мифологические имена. Так, сочиняя «Приветство брачное», панегирик к бракосочетанию царя Федора Алексеевича и Марфы Апраксиной (1682 г.), Сильвестр заменяет или выпускает стихи, где говорится о Титане, о Нептуне, о Фебе; выпущены даже стихи, содержащие перечень греческих имен ветров. «Из всех мифологических имен оставлено только имя Геркула... и то больше как географический термин (Гибралтар)» (Дурново 1904, 343—344; Сильвестр Медведев 1912, 11—12).

[23] Приведем этот рассказ полностью, поскольку он в равной мере интересен и для характеристики эпохи Петра, и для характеристики апологетического восприятия петровских действий в рамках созданной Петром культуры. Голиков пишет: «Его Величество имел маленький свой дворец на островку реки Воронежа; вход в оный украшали статуи языческих богов, как-то: Юпитера, Нептуна, Минервы, Геркулеса, Венеры и других. Однажды Монарх велел сему Архиерею быть к себе во дворец сей. Старец тот же час пошел; но войдя во двор и увидя помянутыя статуи, в числе коих и нагую Венеру, поворотился назад и ушел. Донесли о сем Монарху; и Его Величество, не понимая причины страннаго поступка сего, послал по него паки; но сей добродетельный впрочем, но простодушный и неученый Пастырь, сказал посланному: Пока Государь не прикажет свергнуть идолов, соблазняющих весь народ, то он не может войти во дворец его. Великий Государь не мог не огорчиться на него; он послал вторично к нему с таковым указом: что если он не придет, то ослушанием предержащей власти подвергнет себя смертной казни. В жизни моей Государь властен, ответствовал он, но не прилично Христианскому Государю ставить языческих идолов, и тем соблазнять простыя сердца; и так охотнее он примет смерть, а не подтвердит присутствием своим сих языческих чтилищ. Сколь ни был Государь раздражен таковым грубым ответом и непослушанием Архиерея сего: но любя и почитая в нем добродетели его, снес сие

терпеливо. Поелику же происходило сие уже пред вечером, то Монарх, услыша благовест в соборе в большой колокол, спросил: Разве завтра праздник? но как ответствовано, что не было никакого, то и повелел Монарх узнать сего причину от самаго Архиерея. Что ж ответствовал он присланному к нему? Понеже мне от Его Величества сказана смерть, того ради он, яко человек грешный, должен пред смертию своею принесть Господу Богу покаяние, и испросить грехов своих прощение соборным молением; и для сего-то назначил он быть всенощному бдению. Государь, получа такой ответ, вместо того, чтоб более еще прогневаться, не мог удержаться, чтоб не разсмеяться; да и тот же час послал ему сказать, что он его во всем прощает, и для того перестал бы тревожить народ необыкновенным звоном; сего еще не довольно: снисходительнейший Государь повелел снять соблазнившия его статуи. Архиерей, на другой сего день уведав заподлинно, что статуи те сняты, пришел к Государю благодарить его за оное» (Голиков, XV, 42—43).

[24] Приведем полностью и рассказ об о. Иоанне, он весьма красноречиво иллюстрирует тот продолжающийся конфликт традиций, начало которого было обозначено столкновением Петра и святителя Митрофана. В анонимном жизнеописании о. Иоанна говорится: «О. Иоанн имел характер прямой и нельстивый, не боялся обличать и больших богачей, коль скоро замечал за ними какие-либо худые поступки. Был в городе Ельце богач, Кирилл Петрович Жалудков. Он был охотник, между прочим, до статуй, и особенно до изваяний языческих богов. Неприятно было это для о. Иоанна, подобно тому, как святителю Митрофану неприятно было видеть таковыя изваяния при доме Петра Великаго в Воронеже. И вот он приходит к любителю статуй и говорит: „Кирилл! Истреби эсаула меднаго, который стоит у врат твоих, высунув язык на храм Божий; истреби и другия статуи — эти идольския изваяния на балконе твоего дома. Зачем они тебе? Или ты забыл, что ты христианин, а не язычник! Истреби их, не соблазняй ими народ и не срами себя“. Кирилл Петрович послушался его, только не вполне: эсаула уничтожил, а прочия статуи остались целыми. Оскорбительно было для о. Иоанна таковое неполное послушание. Впрочем, очень скоро после того нечаянный случай увенчал успехом его желание. Идет мимо дома Жалудкова мещанин Тулинов и, встретившись с о. Иоанном, говорит ему: „батюшка! благослови меня разбить статую на балконе. Эти идолы нас, православных христиан, смущают“.—„Хорошо, благословляю, разбей“. Тот бросил большой камень в одну, и с Венеры голова соскочила. „Благослови мне разбить другую“.—„Благословляю“. Тот опять бросил другой камень, и Юпитер разсыпался. Жалудков вскипел гневом, велел поймать виновнаго. Его поймали и, как преступника, повели в полицию, а из полиции скоро препроводили в тюремный замок. О. Иоанн, узнав об этом, послал записку к Жалудкову — и виновнаго тотчас освободили. Изваяний же идольских Жалудков вперед с тех пор уже не заводил, и даже те, которыя в саду стояли, уничтожены» (Жизнеописания подвижников 1908, 321—322).

[25] Аналогичная схема содержится имплицитно в книге И. И. Голикова «Сравнение свойств и дел Константина Великого... с свойствами и делами Петра Великого», как бы устанавливающей преемственность культа Петра одновременно от

римского императорского культа (Константин как римский император) и от христианского культа святых (равноапостольный Константин как святой православной церкви). Голиков пишет: «*Константин*, не объявя еще себя публично Христианином, гнушался языческими богами и их жертвами, не входил в капища их, не приобщался скверным тайнам *Венеринъым*, *Бахусовъым* и прочим, а почитал Единаго Бога, Христианами покланяемаго. За сие почитали его язычники за отступника от отеческих преданий, за презрителя богов хранителей Империи и за нечестивца, вводящего Единаго Бога несильнаго, по их мнению, яко одного, защитить и сохранить только обширную Империю; многие же нарицали его и безбожником. *Петр* за отмену некиих соблазнительных обрядов церковных, а паче Патриарха, за непочитание Мощей, несвидетельствованных Церковию, за недопущение чудес ложных, за ставку резных *Пятниц* с кумашными телогреями, за бритье бород, за перемену покрою в платье, за вводимые разныя в общежитии новости, за дружественное обхождение с иностранными другаго Христианского исповедания, и проч. почитаем был от изуверов и раскольников за еретика, за отступника, за искоренителя Веры, а от многих и за „*Антихриста*“» (Голиков 1810, I, 24—25). Таким образом, и Петр, и Константин выступают как подвижники истинной веры, которым противостоят ревнители нечестивой старины; в одном случае в качестве этой старины выступает язычество, в другом — православные «суеверия»; обрядовый консерватизм православия оказывается тем самым эквивалентом античного язычества.

[26] Новейшие исследователи Николая Спафария связывают появление его мифологических трактатов именно с потребностями панегирической поэтики: «Приобщение читателя трактатов Спафария к миру античных мифов имело совершенно определенный смысл. Оно было необходимо, чтобы научиться (вернее, научить) пониманию современной ораторской прозы, поэзии. Вспомним, что приветствованные слова, адресованные царю Алексею Михайловичу, и сочинения-панегирики, посвященные царским особам (например, у Симеона Полоцкого), нередко содержали мифологические сюжеты и образы. Достаточно назвать „книжицу“ „Орел Российский“, поднесенную царю в 1667 г.,— стихотворный панегирик, в котором фигурируют музы, знаки зодиака, толкуется миф о Фаэтоне и Эхо и т. п.» (Белоброва 1978, 18; ср. Смирнов 1915).

[27] Иосиф Туробойский приводит и еще одно оправдание гражданского торжества. Он указывает, что мифологические изображения и имена понимаются здесь как аллегории, а не как имена в своем прямом и непосредственном значении (т. е. не как имена собственные). При этом Иосиф Туробойский оказывается вынужденным оправдывать и самый способ аллегорической интерпретации, чуждый традиционной великорусской культуре (ср. примеч. 18),— указывая, что этот способ не является «неким буйством» или «кичением дмящегося разума», но свойствен самому Св. Писанию. Этот довод Иосифа оказывается, таким образом, типичным аргументом в спорах представителей великорусской и юго-западнорусской культуры о возможности метафорического (а не прямого) истолкования сакральных текстов (см. об этих спорах: Живов и Успенский 1983). В сочинении Туробой-

ского говорится: «Второе. Известно тебе буди читателю любезный и сие, яко обычно есть мудрости рачителем, инем чуждым образом вещь воображати. Тако мудролюбцы правду изобразуют мерилом, мудрость оком яснозрительным, мужество столпом, воздержание уздою, и прочая безчисленная. Сие же не мни быти буйством неким и кичением дмящагося разума, ибо и в писаниих божественных тожде видим. Не сучец ли масличный и дуга на облацех сияющая бяше образ мира; не исход ли израилтянов из Египта бяше образ нашего исхода от работы вражия; не прешествие ли чрез море образ бяше крещения; не змий ли, на древе висящий, образ бяше Иисуса распята; читал ли еси, како Иаков сынов своих нарицает: Рувима водою, Иуду скимном, Дана змием на распутии, Вениамина волком хищным... Аще убо сия тако суть, и аще писание божественное различныя вещи в различных образах являет, и мы, от писаний божественных наставление восприемше, мирскую вещь мирскими образы явити понудихомся и славу торжественников наших, в образе древних торжественников, по скудости силы нашея потщахомся прославити» (Гребенюк 1979, 155—156).

[28] Подобная практика объясняется стремлением избежать конфликта с традиционным религиозным сознанием и исключить самую возможность соблазнительного истолкованмя. Авторы, употребляющие такого рода сравнения, отдают себе отчет в возможности их неметафорической интерпретации, т. е. одновременно ориентируются на два возможных прочтения одного и того же текста. Можно указать на прямые свидетельства подобной двойной ориентации. Так, Сумароков в оде «На победы Государя Императора Петра Великого» писал о Петре:

О премудро Божество!
От начала перьва века,
Таковаго Человека
Не видало Естество.

В этих строках содержится явное сопоставление Петра с Христом — Петр оказывается первым после Христа, и это прямой намек на его богоподобие. Однако тут же Сумароков считает необходимым сделать весьма существенную оговорку; непосредственно вслед за этим он говорит:

Не удобно в христианстве
Почитать Богами тварь;
Но когдаб еще в поганстве
Таковый случился Царь,
Только б слава разнеслася,
Вся б вселенна потряслася,
От Его пречудных дел:
Слава б неумолкным рогом,
Не Царем гласила, Богом,
Мужа, что на трон возшел.
(Сумароков, II, 3—4).

Стремление перевести христианскую сакрализацию монарха в игровой языческий контекст было одним из факторов, способствовавших сохранению в панегирических произведениях XVIII в. барочного смешения христианских и языческих элементов—смешения, противоречащего классицистической установке их авторов.

[29] Ср. у Г. Р. Державина в «Описании торжества в доме князя Потемкина по случаю взятия Измаила» описание устроенного Потемкиным зимнего сада: «Едва успеешь насладиться издали зрением вертограда, нечувствительно приходишь к возвышенному на ступенях сквозному алтарю, окруженному еще осмью столпами, кои поддерживают свод его. Вокруг онаго утверждены на подставках яшмовыя чащи, а сверху висят лампады и цветочные цепи и венцы; посреди же столпов на порфировом подножии с златою надписью [На сем подножии надпись: *Матери отечества и мне премилосердой* (примеч. Державина)] блистает изсеченный из чистаго мрамора образ божества, щедротою котораго воздвигнут дом сей [На портике дома надпись: *От щедрот Великой Екатерины* (примеч. Державина)]» (Державин, I, 386). В другом современном описании этого же сооружения говорится: «По средине сада возвышался храм простого, но размернейшаго устроения. Его купол, возвышавшийся до самаго потолка сего сада, искуснейшею рукою и обманчиво расписаннаго под вид неба, и способствовавший к поддержанию потолка, опирался на 8 столпах из белаго мрамора. В оном по ступеням из сераго мрамора был вход к жертвеннику, служившему подножием изображению императрицы, изсеченному из белаго мрамора. Императрица представлена была в царской мантии, держащая рог изобилия, из котораго сыпались орденские кресты и деньги. На жертвеннике было подписано: „Матери отечества и моей благодетельнице“. Здесь равномерно разставлены были лампады, имеющия подобия цветов, фестонами около столпов как бы обвитыя» (Там же, 368, примеч. 6).

[30] Рассказ об этом со слов Н. С. Ильинского, священника в аракчеевском имении Грузине, сохранился в записи П. И. Савваитова: «Обязанный первоначальным своим возвышением императору Павлу Петровичу, Аракчеев до конца жизни глубоко чтил память своего благодетеля. В грузинском саду, неподалеку от дома, в котором жил Аракчеев, был поставлен бюст императора. В летнее время, когда Аракчееву угодно было приглашать к себе на обед грузинскую служебную знать, обеденный стол в хорошую погоду обыкновенно накрывался у этого бюста, против котораго всегда оставлялось незанятое место и во время обеда ставилась на стол каждая перемена кушанья; в конце обеда подавался кофе, и Аракчеев, взявши первую чашку, выливал ее к подножию императорского бюста; после этого возлияния он брал для себя уже другую чашку» (Савваитов 1872).

[31] Показательно, что эти выражения были отмечены Николаем I как недопустимые в отношении изображения Петра (Зенгер 1934, 522; Измайлов 1978, 219—220). 14 декабря 1833 г. Пушкин заносит в свой дневник: «Слово *кумир* не пропущено высочайшею ценсурою ⟨...⟩» (Пушкин, XII, 317).

[32] Характерно в этом смысле, что мифологические имена усваиваются в XVIII в. в России в латино-польской, а не в греческой форме. Когда А. К. Барсов

переводит с греческого «Библиотеку» Аполлодора, он считает нужным обратить внимание читателя на то, что имена богов даются в необычной форме, сохраняющей верность оригиналу: «Зде точию предъявити довлеет, что превод книжицы сея сочинен, паче с первообразнаго Греческаго сочинения, неже с превода Латинскаго: А понеже имена суеверных богов, паче Латински, неже Гречески, яко во всеи Европе, тако и в России во употребление вошли, яко сия: Сатурн, Юпитер, и Иовиш, употребительнее: неже Крон, Зевс и Дии: Того ради чтущ книгу сию, аще имена собственныя обрящеши тебе сумненная, не вознебрежи воззрети при конце книги сея в Каталог по Алфавиту показаныи: где и речеи сумненных Екстракт, вашему благосклонному вещелюбителству по елику возмог, оглавити потщахся» (Аполлодор 1725, предисл., 20). Наряду с латинскими формами *Сатурн* и *Юпитер* представляется показательной польская форма *Иовиш*, которая демонстрирует источники данной барочной традиции.

33 Ср. в «Словаре» Аполлоса Байбакова следующие статьи: «*Гиганты*, или *Исполины*, против Юпитера воевавшие, пораженные от него громом и молниею, означают грешников, против Бога востающих, которых он вечно погубить имеет» (Аполлос 1785, 90); «*Прометей*, Сын Япетов, которой из глины слепленнаго человека оживил, украв с неба огонь, за что Юпитер осердясь Пандору, Епиметееву жену сослал на землю совсем родом нещастий, а самаго Прометея привязал на Кавказской горе чрез Меркурия, и приставил орла терзать его утробу, которая чрез день зарастала. Баснь означает падение перваго человека» (Там же, 112—113).

34 Ср. еще замечание Тредиаковского в ответе на письмо Сумарокова о сафической и горацианской строфах (1755 г.) по поводу «Гимна Венере»: «Такия жены почитаемыя Гимном, в Христианских Святцах я по ныне не видал» (Пекарский, II, 256).

35 Можно было бы думать, что Сумароков считает необходимым употребление мифологических образов только в героической поэме, а не в поэзии высокого стиля вообще. Это не так. Вслед за Буало Сумароков помещает обсуждение вопроса о мифологических образах в рассуждение о героической поэме. Тем не менее, говоря об оде, Сумароков также ссылается на мифологические персонажи как на характерную черту одического стиля:

Гремящий в оде звук, как вихорь, слух пронзает,
Хребет Рифейских гор далеко превышает,
В ней молния делїит наполы горизонт,
То верх высоких гор скрывает бурный понт,
Эдип гаданьем град от Сфинкса избавляет,
И сильный Геркулес злу Гидру низлагает,
Скамандрины брега богов зовут на брань,
Великий Александр кладет на персов дань,
Великий Петр свой гром с брегов Балтийских мещет,
Российский меч во всех концах вселенной блещет.

(Сумароков 1957, 118).

Равным образом использование мифологии свойственно и трагедии:

> Трагедия нам плач и горесть представляет,
> Как люто, например, Венерин гнев терзает.
> (Там же, 120).

Итак, мифологические образы осмысляются как принадлежность высокого стиля вообще (что и отличает Сумарокова от Буало). Противопоставление оды, героической поэмы и трагедии у Сумарокова осуществляется не за счет мифологии, а за счет иных черт поэтики (так, в частности, последовательность изложения в героической поэме противостоит контрастным переходам в оде).

Следует иметь в виду, что ко времени написания «Эпистолы о стихотворстве» героическая поэма в России вообще отсутствовала (если не считать неоконченной и неизданной «Петриды» Кантемира), и поэтому французская полемика о христианском или мифологическом характере героической поэмы на русской почве оказывалась лишенной реального содержания. Вместе с тем в России в отличие от Франции основным жанром высокого стиля была ода. Отсюда определяется различие теоретических задач Сумарокова и Буало. Буало нужно было показать абсурдность христианской героической поэмы, и поэтому для него героическая поэма должна быть последовательно выдержана в мифологическом ключе, исключающем христианские реминисценции. Для Сумарокова стоит вопрос о принципах употребления мифологии вообще, и он обосновывает необходимость использования мифологии в высоких жанрах. Фактически же (в силу репертуара тогдашней русской литературы) речь идет прежде всего об оде. Таким образом, если Буало протестует против смешения мифологических и христианских элементов (в героической поэме), то Сумароков, утверждая мифологию как прием высокого стиля, в сущности санкционирует такое смешение.

Связь мифологии с поэтикой высокого стиля в восприятии Сумарокова ясно выявилась и в его полемике с Ломоносовым. Выступая против Ломоносова, Сумароков упрекает его в «надутости», т. е. в неестественности и высокопарности слога, подчеркивая при этом и определяя как отрицательные специфические приметы высокого стиля; в ряду признаков высокого стиля закономерно оказывается и мифологическая образность. Так, в статье «Медик и Стихотворец» (IV разговор в Царстве мертвых, 1759 г.), направленной против Ломоносова, выведен поэт, который бредит мифологическими образами; Медик говорит, что эта болезнь неизлечима (Сумароков, VI, 335, 336; относительно полемической направленности этой статьи см.: Берков 1936, 246).

[36] Отметим, что в русской любовной песне начала XVIII в. мифологические образы представляют собой вполне обычное явление (Перетц 1905, 396; Берков 1936, 9—10). Протест Сумарокова против мифологических имен в песне должен рассматриваться в контексте произведенной им реформы русской любовной лирики.

[37] В то время как Тредиаковский осуждает Сумарокова за употребление мифологии в высоких жанрах, Сумароков, напротив, упрекает Тредиаковского за упот-

ребление ее в низких жанрах. В своей «Эпистоле» Сумароков, как мы видели, специально предостерегает поэтов против упоминания мифологических персонажей в любовной лирике: «Не делай из богинь красавице примера». Соответственно, пародируя Тредиаковского в своих комедиях,—в комедии «Тресотиниус» в образе педанта Тресотиниуса и в комедии «Чудовищи» в образе педанта Критициондиуса—Сумароков регулярно заставляет его употреблять обращение *богиня* по отношению к даме. Так, в первой из этих комедий Тресотиниус сочиняет любовную песенку, в которой оказываются следующие строки:

Видеть мне тебя есть драго,
О богиня всей любви!
(Сумароков, V, 302).

Отметим, что Тресотиниус противопоставляет свою песню сумароковской песне «О места, места драгие»; естественно, что в этом контексте песня Тресотиниуса дается как образец неправильного сочинения, противостоящий написанной в согласии с правилами песне Сумарокова.

С комедией «Тресотиниус» связана—как по форме, так и по содержанию—и другая песня Сумарокова, а именно «О приятное приятство», которая, так же как и песня Тресотиниуса, пародирует стихи Тредиаковского. Если песня Тресотиниуса написана от лица мужчины, то данная песня написана от лица женщины; соответственно, если Тресотиниус обращается к возлюбленной со словами «О богиня всей любви!», то в парной песне дама именует возлюбленного «любви божок»:

О, восхить его, восхити
Больш еще, любви божок.
Станем друг друга любити,
О мой слатенький дружок!
(Сумароков 1957, 285).

Наименования *богиня* и *любви божок* представляют собой кальки с фр. déesse и petit idole d'amour, свойственные русскому щегольскому наречию; выступление Сумарокова против подобных наименований соответствует и его борьбе с щегольским наречием.

Такого же рода употребление встречается в стихах, которые читает Критициондиус в комедии «Чудовищи»:

Богиня красоты драгая Инфимена,
Великая в уме моем теперь премена,
Я рад что ты отцом невестой наречена;
А я в веселии стихи тебе являю
И с женихом тебя Богиня поздравляю.
(Сумароков, V, 296).

Здесь же Критициондиус ухаживает за служанкой Финеттой, называя ее «прекрасная богиня» (Там же, 269—270).

То же обращение обыгрывается Сумароковым в «Сонете, нарочито сочиненном дурным складом» (1755 г.), где также пародируется стиль Тредиаковского:

Вид, богиня, твой всегда очень всем весь нравный,
Уязвляет, оный бы ни увидел кто.
. . . .
Объяви, прекрасна бровь, о любви всей прямо,
И на час ко мне хотя, о богиня, подь
Иль позволь прийти к себе поклониться тамо.
(Сумароков 1957, 285—286).

[38] Действительно, высказывания Тредиаковского очень напоминают декларации Бальзака, которого Тредиаковский знал и ценил (ср. апологетическое упоминание Бальзака в сочинениях Тредиаковского — Тредиаковский 1735, 14). В то же время эти высказывания близки к заявлениям Демаре; последний допускает упоминание «ложных божеств» в поэзии, «которая не основана на истинах христианства. Они могут употребляться в несерьезной поэзии либо для описания любви, либо для описания других наслаждений» (Брей 1966, 291—292).

Не исключено вообще, что полемика Сумарокова и Тредиаковского является сознательным повторением полемики Буало с Демаре. В самом деле, нападки Сумарокова на Тредиаковского в «Эпистоле о русском языке» сходны с нападками Буало на Демаре. Если Буало пишет Демаре:

Mais en vain le public, prompt à le mépriser,
De son mérite faux le veut désabuser:
Lui-même, applaudissant à son maigre génie,
Se donne par ses mains l'encens qu'on lui dénie.
[Но тщетно публика, готовая его презирать,
Хочет лишить его ложного достоинства.
Он сам, аплодируя своему тощему гению,
Кадит самому себе фимиамом, который у него отняли.],
(Песнь III, строфы 321—324 — Буало, II, 103—104),

то Сумароков посвящает Тредиаковскому следующие строки:

Хоть знает, что ему во мзду смеется всяк,
Однако он своих не хочет видеть врак.
«Пускай,— он думает,— меня никто не хвалит.
То сердца моего нимало не печалит:
Я сам себя хвалю, на что мне похвала?
И знаю то, что я искусен до зела»
(Сумароков 1957, 113).

В то же время приведенные выше высказывания относительно мифологии в «Письме от приятеля к приятелю» Тредиаковского напоминают «La Deffense du Poëme Heroïque» Демаре — сочинения, в котором Демаре отвечает на критику

Буало. В самом деле, мы находим здесь диалог, в котором позиции Буало излагаются Дамоном, а позиции Демаре — Филеном:

DAMON

Il faut de nos débats t'apprendre la matiere.
Phebus, de son Parnasse a mandé dans ces lieux
Qu'il faut des nobles Vers bannir le serieux:
Que le Dieu des Chrétiens, les Demons, & les Anges,
Aux Lecteurs enjoüez sont des noms trop étranges;
Qu'il faut avoir recours aux contes fabuleux,
Si l'on veut dans les vers mesler le merveilleux.
Que la Muse en riant doit piquer pour nous plaire.

DORANTE

Mais tout ce qui fait rire, est pour le goust vulgaire.

PHILENE

Pour moy je ne connois ny Muses, ny Phebus.
Ie suis bien détrompé des antiques abus.
Qui les suit, dans l'erreur à tout pas s'embarasse,
Les chemins sont rompus qui menoient au Parnasse.
Pegaze & les neuf Soeurs ne sont plus de saison.
Ie veux pour mon secours Dieu seul & la raison.
Dans l'amour, au theatre, & dans les jardinages,
Des foux Dieux on permet les noms & les images:
Mais soüiller de leur noms nos sujets serieux,
A nostre pure foy c'est estre injurieux.
Laissons-là des faux Dieux toute la bande vaine.

DAMON

Mais qui donc invoquer pour animer la veine?

PHILENE

Si nous voulons du Ciel emprunter les rayons,
Il nous faut invoquer le Dieu que nous croyons:
Si nous voulons traiter de plus foibles matieres,
De nostre seul esprit empuntons des lumieres.

[ДАМОН

Нужно ввести тебя в курс наших споров.
Феб со своего Парнаса прислал сюда указ,
Чтобы из благородных стихов было изгнано серьезное:
Что Бог христиан, демоны и ангелы
Для оживленного читателя имена слишком чуждые;

Что нужно прибегать к фантастическим сказкам,
Если автор хочет ввести в свои стихи чудесное.
Что муза, смеясь, должна быть занимательной, чтобы нравиться.

ДОРАНТ

Но все, что заставляет смеяться, предназначено для низкого вкуса.

ФИЛЕН

Что до меня, то я не знаю ни муз, ни Феба.
Я полностью расстался с древними заблуждениями.
Кто им следует, спотыкается на каждом шагу,
Пути, которые вели на Парнас, разрушены.
Пегас и девять сестер больше не ко времени.
Я ищу опоры лишь в Боге и в разуме.
В любви, на театре и в устроении парков
Можно употреблять имена и изображения ложных Богов,
Однако осквернить их именами наши серьезные предметы
Было бы ущербом для нашей чистой веры.
Покинем там все пустое сборище ложных Богов.

ДАМОН

Но кого же призывать тогда, чтобы возбудить вдохновение?

ФИЛЕН

Если мы хотим усвоить себе сияние небес,
Мы должны призывать Бога, в которого мы веруем.
Если мы хотим писать о более легких предметах,
Получим озарение от своего собственного духа]
(Демаре 1674, 4—5).

Равным образом, разбирая стихи Буало, Демаре, как и Тредиаковский, говорит о неприемлемости мифологических сравнений по отношению к христианскому монарху: «Il faut choisir mieux les comparaison, & cela n'est pas pardonnable de comparer un Heros Chrestien à Iupiter, que nul ne vid iamais» [«Нужно лучше выбирать сравнения, и непростительно сравнивать христианского героя с Юпитером, которого никто никогда не видел»]; и далее: «Si l'on mesloit des Divinitez fabuleuses parmy les actions d'un Heros Chrestien, & parmy celles d'un Roy Tres-Chrestien, dont on prend suiet de parler quelquefois, on soüilleroit les actions de l'un & de l'autre, & l'on feroit une confusion monstrueuse» [«Если автор примешивает баснословные божества к рассказу о действиях христианского героя или христианнейшего Короля, которого он порой делает предметом своей речи, он оскверняет эти действия чудовищным смешением»] (Демаре 1674, 87, 91).

[39] Обсуждая русскую рецепцию спора «древних» и «новых», следует иметь в виду, что само существо этого спора не могло быть актуальным в русских услови-

ях. Действительно, если для французов речь шла о противопоставлении античной классики и национальной литературной традиции и о идее прогресса в искусстве (позиция «новых» формировалась в контексте картезианских идей), то для русских все это выступало как части единой западной культуры. Национальная традиция вообще не имела отношения к новой русской литературе, а идея прогресса при тогдашнем состоянии литературного процесса могла относиться лишь к будущему, т. е. имела принципиально утопический характер. Для европеизирующейся России—в отличие от Франции—значимо было именно подражание, тогда как выбор европейских образцов имел лишь второстепенное значение.

Если для французских авторов актуальна та или иная литературно-эстетическая установка, например установка «древних» или установка «новых», то установка русских авторов в принципе состоит в ориентации на французов; естественно, что в рамках этой общей установки происходит неизбежное обобщение всего, что пишется во Франции. Русские авторы, повторяя те или иные программные заявления авторов французских, заимствуют отдельные положения, а не позиции в их целостности. Будучи вырваны из литературного контекста, эти положения в русских условиях получают существенно иной смысл, нежели они имели во Франции: они призваны демонстрировать саму ориентацию на французский культурный эталон, а не на конкретную идеологическую программу. Соответственно у одного и того же русского автора мы можем встретить декларативные заявления, восходящие к программам разных французских литературных партий.

Так, в частности, распространенным является мнение, что Тредиаковский в ходе своей литературной эволюции перешел от позиции «новых» к позиции «древних»—мнение, основанное на ряде программных заявлений Тредиаковского. Для позиции молодого Тредиаковского показательна в этом отношении «Эпистола от Российския поэзии к Аполлину» (1735 г.), где он говорит о превосходстве французской поэзии над классической (см. Пумпянский 1941, 217), а для позиции зрелого Тредиаковского—«Предъизъяснение об ироической пииме» (предисловие к «Тилемахиде», 1766 г.), где классическая литература утверждается в качестве необходимого образца для литературного творчества и где Тредиаковский, упоминая спор «древних» и «новых», прямо заявляет о большей правоте «древних» (Тредиаковский, II, LXIII—LXVI). Между тем, как мы только что видели, в том, что касается мифологии, высказывания молодого Тредиаковского соответствуют позиции «древних», а высказывания зрелого Тредиаковского, напротив,—позиции «новых». И это не единственный случай такой непоследовательности (которая является непоследовательностью лишь во французской перспективе). Так, молодой Тредиаковский переводит в 1734 г. «Рассуждение об оде» Буало, в котором Пиндар противопоставлен современным одописцам, а зрелый Тредиаковский в том же «Предъизъяснении об ироической пииме» превозносит Фенелона над Гомером (Тредиаковский, II, XXIV сл.; см. особо XXXII, где языческое баснословие осуждается в близком к Фонтенелю духе); равным образом в предисловии к «Феоптии» (также относящемся ко второму периоду его творчества), Тредиаковский, упоминая античных авторов, которым он следует, считает необходимым указать на ограниченное значение их авторитета как авторов языческих: «...но да

не будут подражаемым примером язычники, не ведавшии истинного бога...» (Тредиаковский 1963, 511).

Итак, интерпретация тех или иных программных высказываний русских авторов, заимствуемых из французских источников, с необходимостью предполагает прежде всего выяснение контекста, из которого они взяты. Однако понять, как подобные высказывания — иногда почерпнутые из антагонистически противоположных источников — складываются в определенную систему, можно только в русской перспективе.

[40] О том, что Тредиаковскому такой ригоризм мог быть свойствен, свидетельствуют его протесты против од Ломоносова, в которых Елизавета называется Божеством («Доношение о дедикации к Аргениде» 1750 г. — Пекарский, II, 150; ср. Живов и Успенский 1983). Таким образом, Тредиаковский оказывается и западником, и — в данном случае — носителем допетровской культурной традиции: его установка очевидным образом противостоит официозной русской культурной политике, направленной на сакрализацию монарха.

[41] Несколькими годами раньше то же подчеркивал и Г. Теплов в статье «О качествах стихотворца рассуждение» (1755 г.). Мифология упоминается здесь в ряду других знаний, необходимых для поэта; обращаясь к стихотворцу, Теплов учит: «Поступи во глубину чтения книг, найдешь науку баснословие, которая тебя вразумит к понятию мыслей старинных стихотворцев» (Берков 1936, 184; Берков ошибочно атрибутирует эту статью Ломоносову, авторство Теплова доказано Модзалевским 1962). Замечательно, что в отличие от Козицкого Теплов пользуется не термином *мифология*, а термином *баснословие* (представляющим собой древнюю славянскую кальку с греч. μυθολογία), употребляя его в положительном значении. Если слово *мифология* было новым и ассоциировалось с процессом европеизации русской культуры, то слово *баснословие* было старым и несло в себе совершенно определенные религиозные коннотации; то обстоятельство, что Теплов полностью игнорирует эти коннотации, представляется в высшей степени значимым.

[42] Г. В. Козицкий был выучеником Киевской духовной академии (РБС, IX, 39); последняя, между тем, долго не приобретала того сословного характера, который получили соответствующие русские институты. Понятно в этой связи, что классическая древность представлялась ему необходимым элементом образования, а античная мифология — естественным способом выражения любого содержания, в том числе и христианского учения. Можно думать, что, как и Аполлос Байбаков (см. выше, примеч. 32), он видит в мифологических сюжетах поэтические изображения христианских истин. Видимо, именно поэтому он описывает антагонистов мифологии как тех, которые «углублены мыслями своими... в пустоту наднебесную», т. е. отрицают Бога, являются атеистами — протест против мифологической поэтики оказывается протестом против духовной литературы, а отсюда и богоборчеством. Этот ход мыслей типологически тождествен заключениям Парижского парламента относительно Теофиля де Вио (см. примеч. 4).

[43] Классицистическая установка в отношении к мифологическим образам отчетливо видна в статье «Русского Вестника» без подписи «Замечания о языке Сла-

вянском и о Русском или светском наречии», принадлежащей, вероятно, тому же С. Н. Глинке. В качестве образцового произведения русской светской словесности выставляется здесь Слово о полку Игореве: «Песнь *о полке Игоря*, сей малой отрывок старинной нашей *светской словесности*, ознаменован особенно приличием *слога* и *вкусом*. Сочинитель, описывая *светския лица* и употребляя языческия названия из древняго Славянскаго суеверия, не смешивает с ними никаких слов, освященных Верою Христианскою... Уже ли Сочинитель соблюл сие приличие случайно, не имея никаких здравых понятий о Словесности? Встречая в новой нашей Словесности множество несообразностей в словах, в понятиях и во всех других принадлежностях Русскаго слога, мы можем заключить, что предки наше не только духовную, но знали и *светскую Словесность*. В новых наших светских Песнопениях вымыслы *Греческаго баснословия* весьма часто встречаются подле священных наименований Веры и Бога. У Ломоносова в той же Оде, в которой *Отверз Олимп всесильный дверь* (Ломоносов, VIII, 84), видим и ветхаго деньми. Может быть, я слабо объясняюсь, но мне кажется, что такая противоположность затмевает ясность и чистоту слога» (РВ, 1811, №7, 59—64). К примеру из Ломоносова дается следующее примечание: «В иноплеменной Словесности, сделавшейся единственным нашим училищем, не только Камоенс, который в *Луизияде* своей подле имени Венеры поставил имя Богородицы, но и Вольтер, столь славимый за вкус свой, не редко таким же образом погрешал. В *Генрияде* его есть несколько тому примеров» (Там же, 63—64). Таким образом, смешение христианских и языческих элементов описывается — в полном соответствии с классицистической доктриной (см. выше) — как нарушающее «ясность и чистоту слога». Слово о полку Игореве оказывается образцовым в данном аспекте произведением, причем похвалы ему за недопущение религиозно разнородных элементов прямо соответствуют аналогичным похвалам классическим авторам, которые можно встретить в теоретических выступлениях французских классицистов (ср., например, похвалы Вергилию у Бальзака, или похвалы Вергилию и Гомеру у Демаре — Бальзак 1658, 116; Демаре 1674, 88 сл.).

Литература

Аничков 1914 — *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь // Записки историко-филологического факультета Имп. Санкт-Петербургского университета. Ч. 117. СПб., 1914.

Анрих 1894 — *Anrich G.* Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen, 1894.

Аполлодор 1725 — *Аполлодор*. Аполлодора грамматика афинеискаго библиотеки или о богах. Напечатася Повелением Императорскаго величества в Москве 1725 году, в Генваре.

Аполлос 1781 — *Аполлос* (*Байбаков*). Словарь пиитико-исторических примечаний, в котором содержится: 1) Вещи к изобретению и разумножению в поэзии служащия. 2) Баснословныя имена собственныя богов [и] проч. с их краткою исто-

риею. 3) Смысл нравственный или натуральный, который подразумевали пииты в баснословии. 4) Превращения Овидианския, из всех его писаний в кратце выбранныя, которыя поставлены под бук[ву] П. В пользу юношества обучающагося поэзии в семинарии Троицкой. М., 1781.

Аполлос 1785 — *Аполлос* (*Байбаков*). Правила пиитическия, о стихотворении российском и латинском со многими против прежняго прибавлениями. С приобщением Пиитико-историческаго словаря, в коем содержатся баснословных богов, мест, времен, цветов, дерев и проч. имена, с их краткою историею и нравоучением. Также Овидианския Превращения. И при конце отборные Пуб. Вергилия Марона стихи. В пользу юношества обучающагося поэзии в Московской славяно-греко-латинской академии и для всех российскаго стихотворения любителей. М., 1785.

Бальзак 1658 — *Balzac Guez de*. Les oeuvres diverses. Leide; Elzevier, 1658.

Бартенев 1877 — *Бартенев П. И.* [Неозаглавленная заметка] // Русский Архив. Кн. 2. № 8. 1877, 424—425.

Белоброва 1978 — *Николай Спафарий*. Эстетические трактаты / Подгот. текста и вступит. ст. О. А. Белобровой. Л., 1978.

Белокуров 1888 — *Белокуров С. А.* Материалы для русской истории. М., 1888.

Берков 1936 — *Берков П. Н.* Ломоносов и литературная полемика его времени. 1750—1765. М.; Л., 1936.

Болотов 1892 — *Болотов В. В.* Михайлов день. Почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября. Эортологический этюд // Христианское чтение. 1892. № 11—12.

Брей 1966 — *Bray R.* La formation de la doctrine classique en France. Paris, 1966.

Буало 1832 — *Boileau Despréaux N.* Oeuvres complètes. T. 1—3. Paris, 1832.

Буасье 1892 — *Буасье Г.* Падение язычества: Исследование последней религиозной борьбы на Западе в четвертом веке: Пер. с франц. М., 1892.

Буслаев 1861 — *Буслаев Ф.* Историческая христоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861.

Вио, I—II — *Théophile* (*de Viau*). Oeuvres complètes. Nouvelle édition / Revue, annotée et précédée d'une notice biographique par M. Alleaume. T. 1—2. Paris, 1855—1856.

Воронихина 1977 — *Воронихина А. Н.* Триумфальные ворота 1742 г. в Санкт-Петербурге // Русское искусство барокко: Материалы и исследования. М., 1977.

Гальковский, I—II — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916. Т. 2 (Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе) // Записки Московского археологического института. Т. 18. М., 1913

Геинзиус 1636 — *Heinsius Danielis*. Epistola qua dissertationi D. Balsaci Ad Heroden Infanticidam, respondetur: multaque diuersar eruditionis hac occasione excutiuntur / Editore Marco Zverio Boxhornio. Lvgd. Batavorum (Leiden), Ex Officina Elzeviriana, 1636.

Голиков 1810, I—II — *Голиков И. И.* Сравнение свойств и дел Константина Великаго перваго из римских христианскаго императора, с свойствами и делами Петра Великаго, перваго всероссийскаго императора, и произшествий, в царствование обоих сих монархов случившихся. Ч. 1—2. М., 1810.

Голиков, I—XV—*Голиков И. И.* Деяния Петра Великаго, мудраго преобразователя России, собранныя из достоверных источников и расположенныя по годам. Изд. 2-ое. Т. 1—15. М., 1837—1843.

Голикова 1975—*Голикова Н. Б.* Астраханское восстание 1705—1706 гг. М., 1975.

Голубев, I—II—*Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1—2. Киев, 1883—1898.

Горский, Невоструев, I—III—*Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 1—3. М., 1855—1917. При ссылках на это издание римские цифры означают отдел, а арабские—часть.

Гребенюк 1979—Панегирическая литература петровского времени / Изд. подгот. В. П. Гребенюк. М., 1979.

Гуревич 1981—*Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Даниелу 1961—*Daniélou J.* Message évangélique et culture hellénistique aux II[e] et III[e] siècles // Bibliothèque de théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. 2. Tournai, 1961.

Даркевич 1968—*Даркевич В. П.* О некоторых византийских мотивах в древнерусской скульптуре // Славяне и Русь. К шестидесятилетию академика Б. А. Рыбакова. М., 1968, 410—419.

Демаре 1670—*Desmarest J.* La comparaison de la lanque et de la poësie françoise avec la Grecque et la Latine... par le Sieur Des-Marests. Paris, 1670.

Демаре 1674—*Desmarest J.* La Deffense du Poëme Heroïque, avec quelques remarques sur les Oeuvres Satyriques du Sieur D***. Dialogues en Vers & en Prose. Paris, chez Jacques le Gras..., 1674.

Державин, I—IX—*Державин Г. Р.* Сочинения / С объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. 1—9. СПб., 1864—1883.

Джунковский 1793—*Джунковский С.* Александровка, увеселительный сад в. к. Александра Павловича. СПб., 1793.

Димитрий Ростовский, I—VI—*Димитрий Ростовский,* св. Собрание разных поучительных слов и других сочинений. Ч. 1—6. М., 1786.

Дмитриев 1958—Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и ст. Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958.

Дмитриев, Лихачева 1982—Сказания и повести о Куликовской битве / Изд. подгот. Л. А. Дмитриев и О. П. Лихачева. Л., 1982.

Дурново 1904—*Дурново Н. Н.* «Приветство Брачное» Сильвестра Медведева // Изв. отд. рус. яз. и словесности. 1904. Кн. 2.

Егунов 1964—*Егунов А. Н.* Гомер в русских переводах XVIII—XIX веков. М.; Л., 1964.

Ейтс 1975—*Yates* F. A. The Rosicrucian Enligthenment. London, 1975.

Еремин 1966—*Еремин И. П.* Литература древней Руси (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966.

Живов 1981—*Живов В. М.* Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII—начала XIX века // Ученые записки Тартуского государственного

университета. Вып. 546. Тарту, 1981. (Труды по знаковым системам. Вып. 130), 56—91.

Живов, Успенский 1987—*Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Языковые аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

Живов, Успенский 1983—*Živov V. M., Uspenski B. A.* Zur Spezifik des Barock im Rußland. Das Verfahren der Äquivokation in der russischen Poesie des 18. Jahrhunderts // Slavische Barockliteratur II: Gedenkschrift für Dmitrij Tschiżewskij (1894—1977). München, 1983.

Жизнеописания подвижников 1908—Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Июнь. М., 1908, 316—325.

Зенгер 1934—*Зенгер Т.* Николай I—редактор Пушкина // Литературное наследство. Т. 16—18. М., 1934.

Измайлов 1978—*А. С. Пушкин.* Медный всадник / Изд. подгот. Н. В. Измайлов. Л., 1978.

Истрин 1893—*Истрин В. М.* Александрия русских хронографов. М., 1893.

Истрин 1897—*Истрин В. М.* Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 годом // Журн. мин-ва нар. просвещения. 1897, ноябрь, 83—91.

Истрин 1920—1930—*Истрин В. М.* Книги временьныя и образныя Георгия мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе: Текст, исследование и словарь. Т. 1—3. Пг.—Л., 1920—1930.

Казакова 1960—*Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960.

Каркопино 1956—*Carcopino J.* De Pythagore aux Apotres. Paris, 1956.

Кельсиев, I—IV—Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. 1—4. Лондон, 1860—1862.

Козицкий 1759—*Козицкий Г.* О пользе мифологии // Трудолюбивая пчела. Генварь, 1759, 5—33.

Котов 1852—*Котов Ф. А.* О ходу в Персидское царство и из Персии в Турскую землю и в Индию и в Урмуз где корабли приходят. Сообщил М. П. Погодин. Хождение Федора Афанасьевича Котова с товарищами в 1623 г. // Временник Отд. истории и древностей российских. Кн. 15. М., 1852.

Коультер 1976—*Coulter J. A.* The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists // Columbia Studies in the Classical Tradition. Vol. 2. Leiden, 1976.

Куник 1865—Сборник материалов для истории Императорской Академии наук в XVIII веке / Издал А. Куник. Ч. 1—2. СПб., 1865.

Лазарь Баранович 1674—*Лазаръ Барановичъ.* Трубы словес проповедных. Киев: Тип. Печерской лавры, 1674.

Лашевр, I—II—*Lachèvre.* Le Libertinage devant la Parlament de Paris. Le Procès du poète Théophile de Viau (11 juillet 1623—1 septembre 1625) / Publication integrale des pièces inedites des Archives nationales; Par F. Lachèvre. T. 1—2. Paris, 1909.

Лемерль 1971—*Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X siècle. Paris, 1971.

Лемп, Вулкомб 1957—*Lampe G. W. H., Woollcombe K. J.* Essays on Typology // Studies in Biblical Theology. London, 1957. № 22.

Ломоносов, I—X—*Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. 1—10. М.; Л., 1950—1959.

Ловмяньски 1979—*Łowmiańsky H.* Religia słowian i jej upadek (w. VI—XII). Warszawa, 1979.

Лотман, Успенский 1977—*Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 28. Литературоведение. Тарту, 1977, 3—36.

Лотман, Успенский 1982—*Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции «Москва—Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Лукин 1765—Сочинения и переводы Владимира Лукина. Ч. 1—2. СПб., 1765.

Любак 1959—*Lubac H. de.* Exégèse mediévale. Les quatre sens de l'Ecriture. T. 1—4. Paris, 1959.

Модзалевский 1962—*Модзалевский Л. Б.* Ломоносов и «О качествах стихотворца рассуждение» (из истории русской журналистики 1755 г.) // Литературное творчество М. В. Ломоносова. Исследования и материалы. М.; Л., 1962.

Надеждин 1872—*Надеждин Н.* Раскольничий Апокалипсис // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1872. Кн. 3.

Нидерле 1956—*Нидерле Л.* Славянские древности: Пер. с чеш. М., 1956.

Никольский 1892—*Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892.

Остолопов, I—III—*Остолопов Н. Ф.* Словарь древней и новой поэзии. Ч. 1—3. СПб., 1821.

Отроковский 1921—*Отроковский В. М.* Тарасий Земка, южнорусский литературный деятель XVII в. // Сб. отд. рус. яз. и словесности. Т. 96. № 2. Пг., 1921.

Панофски 1962—*Panofsky E.* Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance. New York; Evanston, 1962.

PG, I—CLXI—Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J. P. Migne. Paris, 1857—1866.

Пекарский 1862, I—II—*Пекарский П.* Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 1—2. СПб., 1862.

Пекарский, I—II—*Пекарский П.* История императорской Академии наук в Петербурге. Т. 1—2. СПб., 1870—1873.

Перетц 1905—*Перетц В.* Очерки по истории поэтического стиля в России // Журн. мин-ва нар. просвещения. 1905. Ч. 361. № 10. Отд. 2.

Перетц 1917—1918—*Перетц В.* Сведения об античном мире в древней Руси XI—XIV вв. // Гермес. 1917. Т. 21. № 13—14, 205—210; № 15—16, 227—229; № 17—18, 243—247; № 19—20, 259—262; 1918. Т. 23. № 8—12, 180—185.

PL, I—CCXXI—Patrologiae cursus completus / Series latina. Accurante J. P. Migne. Paris, 1865—1891.

Попов 1875 — *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV в.). М., 1875.

Поссевино 1983 — *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. / Пер., вступит. ст. и коммент. Л. Н. Годовниковой. М., 1983.

Прюмм 1935 — *Prümm K.* Der christliche Glaube und die altheidnische Welt. Bd 1—2. Leipzig, 1935.

ПСРЛ, I—XXXVII — Полное собрание русских летописей, изданное Археографической комиссией. Т. 1—37. СПб.—Л.; М., 1841—1982.

Пумпянский 1937 — *Пумпянский Л. В.* Тредиаковский и немецкая школа разума // Западный сборник. 1 / Под ред. В. М. Жирмунского. М.; Л., 1937, 157—186.

Пумпянский 1939 — *Пумпянский Л. В.* «Медный всадник» и поэтическая традиция XVIII века // Пушкин. Временник Пушкинской комиссии. Вып. 4—5. М.; Л., 1939, 91—124.

Пумпянский 1941 — *Пумпянский Л. В.* Тредиаковский // История русской литературы. Т. 3. М.; Л., 1941, 215—263.

Пуцко 1982 — *Пуцко В. Г.* Киевская скульптура XI века // Byzantinoslavica. 1982. Т. 43, fasc. I, 51—60.

Пушкин, I—XVI — *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 1—16. М.; Л., 1937—1949.

Радциг 1971 — *Радциг С. И.* Античное влияние в древнерусской культуре // Вопросы классической филологии. Вып. 3—4. М., 1971, 3—65.

Ранер 1942 — *Rahner H.* Antenna crucis // Zeitschrift für Katolische Theologie. 1942. Bd 66.

Ранер 1957 — *Rahner H.* Griechische Mythen in Christliecher Deutung. Zürich, 1957.

РБС, I—XXV — Русский биографический словарь. Т. 1—25. СПб., 1896—1916.

РВ — Русский вестник

Рейби 1957 — *Raby F. J. E.* A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages. Vol. 1—2. Oxford, 1957.

РИБ, I—XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 1—39. СПб. (Пг., Л.), 1872—1927.

Савваитов 1872 — *Савваитов П. И.* Граф М. М. Сперанский // Русская Старина. 1872. Т. 5, 469—472.

Салмина 1983 — *Салмина М. А.* Античные мифы в хронографе 1617 г. // Труды отд. древнерусской литературы. Т. 37. Л., 1983, 311—317.

Сезнек 1961 — *Seznec J.* The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art / Transl. from the French by B. F. Sessions. New York, 1961.

Сейс 1955 — *Sayce R. A.* The French Biblical Epic in the Seventeenth Century. Oxford, 1955.

Сильвестр Медведев 1912 — *Сильвестр Медведев.* Приветство Брачное. К изданию приготовил Н. Дурново // Записки Имп. Харьковского университета. 1912. Кн. 3. Часть неофициальная, 1—58.

Симеон Полоцкий 1667 — *Симеон Полоцкий.* Жезл правления. М., 1667.

Симеон Полоцкий 1983 — *Симеон Полоцкий.* Вечеря душевная. М., 1683.

СлРЯ, I—IX — Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1—9. М., 1975—1982 (продолжающееся издание).

Смирнов 1855 — *Смирнов С. К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855.

Смирнов 1867 — *Смирнов С. К.* История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867.

Смирнов 1915 — Орел Российский. Творение Симеона Полоцкого / Сообщил Н. А. Смирнов // Памятники древней письменности и искусства. Вып. 133. Пг., 1915.

Соболевский 1890 — *Соболевский А. И.* Когда начался у нас ложноклассицизм? // Библиограф. 1890. Год 6-й. № 1.

Соловьев, I—XV — *Соловьев С. М.* История России. Т. 1—15. М., 1962—1966.

Сорель 1646 — *Sorel Ch.* Le Berger extravagant... Vol. 1—2. Rouen, 1646.

Срезневский, I—III — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1—3. СПб., 1893—1912.

Стефан Яворский, I—III — Проповеди блаженныя памяти Стефана Яворского. Ч. 1—3. М., 1804—1805.

Сумароков, 1957 — *Сумароков А. П.* Избранные произведения. Л., 1957. (Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.).

Сумароков, I—X — *Сумароков А. П.* Полное собрание всех сочинений, в стихах и прозе покойнаго Действительнаго Статскаго Советника, Ордена Св. Анны Кавалера и Лейпцигскаго Ученаго Собрания Члена, Александра Петровича Сумарокова Ч. 1—10. 2-е изд. М., 1787.

Творогов 1979 — *Творогов О. В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI—XVI вв. // Труды отд. древнерусской литературы. Т. 33. Л., 1979, 3—31.

Траубе 1886 — *Traube L.* Poetae Latini aevi Carolini. Tomi III pars prior. Recensuit L. Traube. Berolini, 1886. (Monumenta Germaniae Historica. Poetarum Latinorum Medii Aevi).

Тредиаковский 1735 — *Тредиаковский В. К.* Речь... в Санкт-питербургской императорской Академии наук к членам Российского собрания, во время первого оных заседания, марта 14 дня 1735 года. СПб., 1735.

Тредиаковский 1745 — *Тредиаковский В. К.* Слово о богатом, различном, искусном и несходственном витийстве. СПб., 1745.

Тредиаковский 1963 — *Тредиаковский В. К.* Избранные произведения. М.; Л., 1963. (Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.)

Тредиаковский, I—III, 1849 — *Тредиаковский В. К.* Сочинения Тредиаковского. Т. 1—3. М.: Изд. А. Смирдина, 1849.

Успенский 1976 — *Успенский Б. А.* Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

Успенский 1979 — *Успенский Б. А.* К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, 59—63.

Успенский 1982—*Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский 1983—*Успенский Б. А.* Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983. (IX Международный съезд славистов: Доклады.)

Успенский 1978—*Uspenskij B.* Semiotics of the Icon: An Interview with Boris Uspenskij / Conducted by Z. Podgozec // PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature. 1978. Vol. 3, 529—548.

Устрялов, I—IV, VI—*Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. Т. 1—4, 6. СПб., 1858—1859.

Филарет СМО, I—V—Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 1—5. М., 1885—1888.

Филарет, I—IV—Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкия Сергиевы Лавры архимандриту Антонию. Т. 1—4. М., 1877—1881.

Флек 1979—*Floeck W.* Die Literarästhetik des französischen Barock. Entstehung—Entwicklung—Auflösung. Berlin, 1979. (Studienreihe Romania, 4).

Флоровский 1939—*Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1939.

Фонтенель, I—III—*Fontenelle B.* Oeuvres complètes. T. 1—3. Paris, 1818.

Харлампович 1914—*Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914.

Хенсон 1959—*Hanson R. P. C.* Allegory and Event: A Study of Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959.

Хмелевская 1980—*Хмелевская Е. М.* Письма А. А. Дельвига // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник 1979. Л., 1980, 21—33.

Чистович 1868—*Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.

Шапиро 1973—*Schapiro M.* Words and Pictures. The Hague; Paris, 1973.

Шляпкин 1891—*Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709). СПб., 1891. (Записки историко-филологического факультета имп. Санкт-Петербургского университета. Ч. 24.)

Шпёрль 1935—*Spörl J.* Gregor der Grosse und die Antike // Christliche Verwirklichung: Romano Guardini zum 50ten Geburstag. Rothenfels am Main, 1935.

Шусторович 1970—*Шусторович Э. М.* Об одном отрывке из древнеславянского перевода Хроники Иоанна Малалы // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. 1970. № 6, 105—110.

Щапов, I—III—*Щапов А. П.* Сочинения. Т. 1—3. СПб., 1906—1908. Доп. т. Иркутск, 1937.

Эберт, I—III—*Ebert A.* Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des XI. Jahrhunderts. 2. Aufl. Bd 1—3. Leipzig, 1889.

Юссеф 1972—*Youssef Z.* Polémique et littérature chez Guez de Balzac. Paris, 1972.

К предыстории одного переложения псалма в русской литературе XVIII века

1. Стихотворные переложения Псалтыри, широко распространяющиеся в европейских литературах в рамках ренессансных процессов, сосредоточивают в себе основные проблемы литературного развития своего времени. Первоначально, в переводах Маро, Буханана, Кохановского, они оказывались тем жанром, в котором традиции средневековой латинской поэзии наиболее интенсивно взаимодействуют с поэтическими инновациями нового времени (ср.: Курциус 1948). При этом — и здесь новое время продолжает средневековье — Псалтырь может осмысляться двояко: как образец поэзии древних (наряду с Гомером и Пиндаром) и как образец поэзии христианской (наряду с латинской гимнографией или — позднее — с протестанской молитвенной поэзией, собранной в Gesangbücher).

Эта амбивалентность делает псалтырные переложения (и — шире — поэтику Псалтыри) тем основополагающим текстом, который постоянно оказывается в центре литературных исканий и литературной полемики. Уже Mlle de Gourney может ссылаться на поэтику Псалтыри, защищая усложненную тропику французского барокко от нападок малербистов[1]. Вместе с тем Малерб в своих переложениях псалмов не только давал образцы новой французской духовной поэзии, но и демонстрировал, как — «правильным образом» — поэтика древней духовной литературы должна трансформироваться в регулярное стихотвор-

[1] Mlle de Gourney пишет о том, что метафорика Дю Перрона и других авторов конца XVI — начала XVII века находит себе оправдывающий прецедент в античных образцах, в частности у Вергилия, и цитирует Виду, называющего метафору языком богов: «Nous apprenons aussi que la Troupe des Dieux, Parle par Metaphore au grand palais des Cieux...» Далее следует пассаж, отсылающий к библейской поэзии как примеру еще более бесспорному, чем античные авторы: «...Mais veritablement il n'est pas besoin d'alleguer les hommes, les Heros ny les Dieux, où Dieu mesme parle; puis qu'il est certain que les plus sublimes Genies de la Bible, David, Isaïe, Salomon et autres, sont tissus par tout de Metaphores, et autant emancipées, s'il est permis de le dire, que le vol de ces esprits est haut» (Гурней 1962, 66).

ство нового типа: переложения псалмов Малерба выступали, таким образом, как полемический антипод предшествующих опытов духовной поэзии Филиппа Депорта и кардинала Дю Перрона (ср.: Брюно 1969, 29—34). Уже на этом этапе, следовательно, переложения Псалтыри получают определенное полемическое и дидактическое значение: они служат своего рода учебником нового стихотворства. В то же время, сохраняя связь с Библией и со средневековой литературной традицией, классицистическая духовная поэзия (включая переложения из Псалтыри) вносит в литературный процесс элементы преемственности, имеющие важное значение для формирования отличительных черт поэтики высокого стиля (ср.: Хатцфельд 1929).

Последующий литературный процесс лишь закрепляет за данным жанром указанные выше функции. Так, в частности, Буало в своем «Discours sur l'ode», предпосланном оде на взятие Намюра (1693 г.), ссылается на поэтику Псалтыри как на бесспорный литературный образец стихотворной реализации поэтического восторга[2]. Поэтика Псалтыри отождествляется им с поэтикой Пиндара. Буало апеллирует к ней как к общей поэтике древних, на которую неосмотрительно, забыв о Библии, напал Перро и его единомышленники. Поскольку эта поэтика оказывается освящена именем боговдохновенного пророка, она — с точки зрения Буало — недосягаема для критики: новая поэзия не смеет отвергать ее, но должна искать для нее адекватных соответствий во французской поэтической традиции[3]. Ода на взятие Намюра и призвана продемонстрировать эти соответствия.

[2] Отвергая насмешки Перро над Пиндаром как неуместные и невежественные, Буало пишет: «Comme les beautés de ce poète sont extrêmement renfermées dans sa langue, l'auteur de ces Dialogues, qui vraisemblablement ne sait point de grec, et qui n'a lu Pindare que dans des traductions latines assez défectueuses, a pris pour galimatias tout ce que la foiblesse de ses lumières ne lui permettoit pas de comprendre. Il a surtout traité de ridicules ces endroits merveilleux où le poete, pour marquer un esprit entièrement hors de soi, rompt quelquefois, de dessein forme, la suite de son discours; et, afin de mieux entrer dans la raison, sort, s'il faut ainsi parler, de la raison même, évitant avec grand soin cet ordre méthodique et ces exactes liaisons de sens qui ôteroirent l'âme a la poésie lyrique. Le censeur dont je parle n'a pas pris garde qu'en attaquant ces nobles hardiesses de Pindare, il donnoit lieu de croire qu'il n'a jamais conçu le sublime des psaumes de David, où, s'il est permis de parler de ces saints cantiques à propos de choses si profanes, il y a beaucoup de ces sens rompus, qui servent même quelquefois à en faire sentir la divinité» (Буало, II, 201—202).

[3] Такой же ход мыслей виден у Буало и в его «Réflexions critiques sur Longin», в которых он также полемизирует с Перро. Защищая здесь от Перро гомеровскую

Эту линию литературного осмысления Псалтыри продолжает и Ж.-Б. Руссо. Он также видит в ней учебник поэтического восторга, компендиум тех литературных приемов, в которых должно реализоваться божественное вдохновение поэта. Духовная ода становится для него образцом поэзии высокого стиля, задающим существенные характеристики других поэтических жанров (торжественной оды, героической поэмы, кантаты). Действительно, в предисловии к своим духовным одам он пишет: «... Loin de me piquer de ne devoir rien qu'à moi-même, j'ai toujours cru, avec Longin, que l'un de plus surs chemins pour arriver au sublime étoit l'imitation des écrivains illustres qui ont vécu avant nous, puisqu'en effet rien n'est si propre a nous élever l'ame, et à la remplir de cette chaleur qui produit les grandes choses, que l'admiration dont nous nous sentons saisis à la vue des ouvrages de ces grands hommes. C'est pourquoi, si je n'ai pas réussi dans les odes que j'ai tirées de David, je ne dois en accuser que la foiblesse de mon génie; car je suis obligé d'avouer que si j'ai jamais senti ce que c'est qu'enthousiasme, c'a été principalement en travaillant à ces mêmes cantiques que je donne ici a la tête de mes ouvrages... Si on a de l'ode l'idée qu'on en doit avoir, et si on la considère non pas comme un assemblage de jolies pensées, rédigees par chapitres, mais comme le véritable champ du sublime et du pathétique, qui sont les deux grands ressorts de la poésie, il faut convenir que nul ouvrage ne mérite si bien le nom d'odes, que les psaumes de David. Car où peut-on trouver ailleurs rien de plus divin, ni où l'inspiration se fasse mieux sentir; rien, dis-je, de plus propre à enlever l'esprit, et en même temps à remuer le coeur? Quelle abondance d'images! quelle variété de figures! quelle hauteur d'expressions! quelle foule de grandes choses, dites, s'il se peut, d'une manière encore plus grande! Ce n'est donc pas sans raison que tous les

Продолжение сноски

гиперболу (богиня Раздора «в небо уходит главой, а стопами по долу ступает» — Илиада, песнь V, строка 443), которую повторяет Вергилий и превозносит Лонгин (в изложении того же Буало), он вновь ссылается здесь на Псалтырь: «Ainsi cette expression du psaume: 'J'ai vu l'impie élevé comme un cedre du Liban', ne veut pas dire que l'impie etoit un géant grand comme un cèdre du Liban: cela signifie que l'impie étoit au faite des grandeurs humaines; et M. Racine est fort bien entré dans la pensée du psalmiste par ces deux vers de son Esther, qui ont du rapport au vers d'Homère: „Pareil au cèdre, il cachoit dans les cieux Son front audacieux"» (Буало, II, 407). Таким образом, и здесь ссылка на поэтику Псалтыри служит одновременно оправданием и поэтических смелостей античной поэзии, и их воспроизведения в литературе классицизма. Поэтика Псалтыри выступает как не подлежащий критике образец возвышенного (sublime).

hommes ont admiré ces précieux restes de l'antiquité profane, où on entrevoit quelques traits de cette lumière et de cette majesté qui éclate dans les cantiques sacrés» (Руссо 1823, I, 1—3).

Таким образом, псалтырные переложения оказываются тем жанром, в котором решаются принципиальные проблемы литературного развития. То или иное отношение к поэтике Псалтыри и к ее новоевропейским трансформациям становится значимым моментом в споре древних и новых и вообще в выборе соотношения между барочной и классицистической традицией в рамках новой литературы. Эти процессы закрепляют за переложениями из Псалтыри значение литературных образцов, в которых отрабатываются принципиальные для того или иного литературного течения литературные приемы. В результате переложения из Псалтыри становятся учебником поэзии. Я указал на основные вехи этого развития во французской литературе. Похожие явления можно наблюдать и в истории немецкой литературы — впрочем, с теми особенностями, которые обусловлены образцовым характером немецкой Библии (лютеровского перевода) и чрезвычайно актуальными для немецкой протестантской мысли XVIII в. проблемами историзма в интерпретации Библии и, в частности, библейской поэзии. Эти явления новоевропейских литератур и создают тот контекст, в котором жанр псалтырных переложений развивается в русской поэзии XVIII в., принципиально ориентированной на европейские образцы.

2. Традиция псалтырных переложений в России начинается «Псалтырью рифмотворной» Симеона Полоцкого (1680 г.). Среди причин, побудивших его предпринять этот труд, Симеон указывает на стихотворный характер оригинального текста: «**Ѡбрѣтохъ въ писанїи творцевъ восточныхъ и западныхъ, ꙗкѡ ѱалми в̓ началѣ си на еврейстѣмъ ꙗзыцѣ составишасѧ хꙋдожествомъ стїхотворенїѧ**» (Симеон Полоцкий, 1680, л. 4 об.). Вместе с тем Симеон ссылается на прецедент иных европейских литератур, включая тем самым свое творение в европейский литературный процесс. Он пишет: «**Вторая вина есть, ꙗкѡ на еллинстѣмъ, на латинстѣмъ ꙗзыцѣхъ прилꙋчимися ѱалтиръ стїхотворнѡ преведеннꙋю видѣти: видѣхъ и на прїискрнемъ нашемꙋ славенскомꙋ ꙗзыкꙋ дїалектѣ полскомъ книги печатныѧ, ѱалтиръ стїхотворнѡ преложеннꙋю содержащыѧ, не точїю во странахъ полскихъ: но и въ цртвꙋющемъ градѣ москвѣ ѡбносимыѧ. Поревновахъ ѹбѡ, да и на нашемъ ꙗзыцѣ славенстѣмъ, понеже въ нашыхъ странахъ россїйскихъ ѡбрѣтаетсѧ**» (Там же, л. 5). Интерес-

но, что Симеон ставит и задачу понятности своего перевода. Правда, в отличие от позднейших авторов он не говорит о невразумительности церковнославянского текста, а лишь указывает на то, что увлекающие-ся пением польской Псалтыри москвичи могут не понимать смысла то-го, что они поют, и это делает желательным создание удобопонятного стихотворного псалтырного текста, «**да оуѣѡ со сладостїю пенїѧ, и поемыхъ разꙋмъ содержаще, разꙋмнѡ хвалѧтъ гⷭ҇да**» (Там же, л. 5 об.)[4].

Следует отметить при этом, что для Симеона задача переложения оказывается чисто стихотворческой, языковой момент здесь отсутствует. Действительно, если Кохановский или Малерб перелагали латинскую Псалтырь на национальные языки, т. е. наряду с собственно поэтической целью ставили перед собой задачу передать поэтику Псалтыри на другом (общедоступном) языке, то Симеон перелагает с церковнославянского на церковнославянский: «**Держахуся словесъ ѱалтирныхъ всѧчески, и разꙋма толкованїѧ приличнаго**» (Там же). Тем более показательно, что стихотворческий эксперимент в этой работе практически отсутствует: Псалтырь переведена регулярными силлабическими стихами (в основном тринадцатисложными и одиннадцатисложными, реже встречается восьмисложник и катрены из трех одиннадцатисложных строк с завершающей пятисложной), метрическая структура определяется, видимо, метрикой тех польских напевов, на которые кладет свои псалмы Симеон. Место этого перевода в литературном

---

[4] Эта же декларация содержится и в предпосланном Псалтыри посвящении царю Федору Алексеевичу. Здесь сказано:

Полезно же и в̓ домѣхъ оны честнѡ пѣти,
Но безъ гласъ подложенныхъ трꙋдно то оумѣти:
И разꙋмъ сокровенный спонꙋ содѣваетъ,
Чтый бо, ли поющъ ѱалмы, со трꙋдомъ той знаетъ.
Тѣмъ во инѣхъ ѩзыцѣхъ, в̓ метры преведени,
Разꙋмѣти и пѣти, оудобь оустроени.
Имже азъ поревновавъ, тщахсѧ тожде творити,
Въ славенскомъ дїалектѣ въ мѣрꙋ оустроити:
Да сѧ ѿ чтꙋщихъ оудобь оуразꙋмѣваютъ,
И в̓ подложенныхъ гласехъ сладцѣ воспѣваютъ.
И помощїю бга дѣло совершисѧ,
Се бо ѱалтиръ метрами новѡ преложисѧ.
Нѣцїи прежде мене негли начинахꙋ,
Но за трꙋдности многи ѿ дѣла престахꙋ.

(Симеон Полоцкий 1680, л. 2 об.).

процессе определяется, видимо, тем фактом, что основной христианский текст вводится таким образом в рамки создающейся стихотворческой традиции, становясь тем самым фактом новой литературы и — что еще важнее — оправданием ее существования[5].

Полная парадигма европейских проблем, связанных с переложениями Псалтыри, образуется в русских условиях лишь к середине XVIII века. Вехой в этом развитии было переложение всей Псалтыри, сделанное Тредиаковским (1750 г.). Как и Симеон Полоцкий, Тредиаковский указывает в качестве одной из причин, заставивших его приняться за этот труд, пример других европейских литератур. В своем «Предуведомлении» он пишет: «Первая из тех [причин]: подражание всем почитай христианским народам, по крайней мере населяющим Европу. Нет из сих ни единаго, у коего псалмы не были б преложены стихами, и стихами лирическими, как то и должно, и род псалмов требует» (Тредиаковский 1976, 4). Переложение Полоцкого не восполняет этого недостатка в русской поэзии, поскольку оно «есть не токмо не лирическое, но и какого б было из поэзии вида определить не без трудности, а что потом оно еще как везде так и в сафической его строфе не стихами (выключая рифму, которая отнюдь не составляет стиха по внутренности, но извне токмо украшает оный), о том уже между искусными нет ни малого сомнения» (Там же, 4—5).

Далее Тредиаковский подчеркивает особенности поэтики Псалтыри, придавая ей и — implicite — ее переложениям значение образца. Он пишет: «Что более в Псалтырь начал я вникать... то сильняе отча-

[5] Во второй половине XVII в. для русских авторов была актуальна проблема оправдания индивидуальной литературной деятельности как таковой (ср. об этом: Панченко 1973, 167—173). Переложение Псалтыри могло рассматриваться как благочестивый подвиг. Этот религиозный момент обосновывал ту точку зрения, согласно которой литературная деятельность не противоречила традиционному благочестию, а выступала как его новое проявление. Данный ход мыслей наблюдается и в позднейшую эпоху. Так, Тредиаковский, завершая «Предуведомление» к своему переложению Псалтыри молитвенным обращением к Св. Духу, говорит: «Сотвори, да сие преложение в стихотворную меру Давидовых псалмов, вдохновенных ему древле Тобою, начатое мною ныне и оконченное не для тщеславного оказания искусства... но высшего ради прославления Божеству, да сие, молю, преложение послужит христоверным читателям российского племени в созидание истинного разума о Тебе и в приращения им благодати Твоея, а мне, потрудившемуся, о! Утешителю благий, в очищение сердца и в обновление духа в моей утробе. Буди! буди!» (Тредиаковский 1976, 8).

су стал быть поражаем великолепием ея слога и чувствовать величие изображаемых всюду в ней вещей. Все обоняю в псалмах велико, величественно, велелепно! Все дышущее Божиим духом, благоухающее святостию и вещающее божественным красноречием ощущаю! В них красуется небо с златозарными светилами, и с силами полков и кругов их неисчетных, в них шумно рыщет, в торжественном возмущении, воздух с тучами, с громом, с молниями, в них земля в заклепах своих и твердынях, с горами и холмами скачет, в них море с безднами играет, а реки и источники в веселии плещут... в них все хвалит Господа, и хвалится само своим предверховным Содетелем и Царем. Словом, в псалмах единственный и точный есть образ превосходных и прекрасных пиитических изображений, сердце, душу и ум в преестественный некий восторг поревающих и восхищающих» (Там же, 5—6)[6].

Как и французские авторы, Тредиаковский видит в Псалтыри образцовую поэтику древних. Подобно Ж.-Б. Руссо, он оценивает красоты классической античной поэзии как неполное отражение величественной поэзии псалмов, правда, увлечение античной поэзией вызывает у него некоторое осуждение (которого нет у Руссо): пытаясь представить свое творчество как развитие православной традиции, он противопоставляет любовь к Псалтыри профанным интересам европеизированных соотечественников. Он восклицает: «Доказать бы многим, кои, углубляясь в Пиндаров и Анакреонтов не мнят уже нигде быть подобной высоте и сладости, что языческое оное и светское велелепие в песненных слогах есть токмо тень, или еще и та, Божияго и небесного гласа, в Давидовых псалмах гремящего» (Там же, 6). Каковы бы ни были особенности подхода, мысль о единстве поэтики древних здесь выражена[7].

---

[6] Этот пассаж в «Предуведомлении» ближайшим образом напоминает описание поэтики Псалтыри во втором варианте «Рассуждения о оде во обще», где говорится: «В них [псалмах] реки возвращаются вспять к своим источникам, моря расступаются и убегают, холмы скачут, горы тают как воск и исчезают, небо и земля слушают и внушают с почтением и в молчании, все естество приходит в движение и колеблется от лица своего Зиждителя» (Тредиаковский 1752, Ш, 281). Как отметила Г. Ахингер, этот отрывок является переводом из «Histoire ancienne» Ролленя (Роллень 1775, XII, 7, ср.: Ахингер 1970, 29). Данное сходство может служить дополнительным указанием на тот европейский литературный контекст, в котором Тредиаковский ставит проблему поэтики Псалтыри и ее стихотворных переложений (см. ниже, Роллень был одним из видных сторонников «древних»).

[7] Нельзя исключить, что, говоря о неблагочестивых любителях Пиндара и Анакреона, Тредиаковский имеет в виду, в частности, Ломоносова, полемика с ко-

Отчетливо поставлена у Тредиаковского и языковая проблема. Тредиаковский говорит о непонятности церковнославянской Псалтыри: «Наш перевод потому есть древнейший и первейший, что он с греческого так называемого Семидесятного, коего ни первее, ни старее не обретается. Однако, собственно славенский наш инде несколько примрачен, а еще более неведающим, при незнании вобще грамматических правил, древностей еврейских и свойств еврейского языка» (Там же, 7)[8]. Для прояснения непонятных мест Тредиаковский, как он заявляет, пользовался сверх греческого еще и латинским и французским переводами. «С сею троякою помощию добирался я, по возможности, до желаемыя мне в славенской Псалтыри ясности, которую разлить всюду и по преложению моему всемерно тщался... но при свете оныя, иногда довольном, иногда ж несколько слабом от положенных речей в нашем переводе всячески не удалялся и, сколько возможно было, оными самыми стих мой составлял...» (Там же, 7). Таким образом, переложение является, с точки зрения Тредиаковского, адекватным воспроизведением канонического церковнославянского текста, вместе с тем оно противопоставлено каноническому тексту своей ясностью (понятностью), что делает переложение особенно удобным для назидания благочестивого читателя. Как и в новоевропейских литературах, ясности перевода (т. е. его лингвистическим характеристикам) приписывается здесь религиозное значение[9].

Продолжение сноски

торым была для него весьма актуальна. Здесь могло отражаться распространявшееся представление о Ломоносове как о русском Пиндаре (оно высказано уже в «Епистоле о стихотворстве» Сумарокова 1747 г.) наряду с ассоциациями, восходящими к «Разговору с Анакреоном» Ломоносова (время написания этих стихов неизвестно).

[8] Подобная декларация может рассматриваться как отголосок прежних лингвистических воззрений Тредиаковского, говорившего о непонятности церковнославянского языка. Тредиаковский при этом, видимо, воспроизводил полемические заявления Феофана Прокоповича о «темноте» церковнославянского и о ненужных усложнениях в его грамматике (см.: Успенский 1985, 105—131). В 1750 г. Тредиаковский формулирует эту точку зрения весьма осторожно, не ставя под сомнение значимость церковнославянского текста Псалтыри и связывая ее непонятность не с «ветхостью» самого языка, а с недостаточным образованием читателей. Однако само противопоставление непонятного церковнославянского текста и понятного русского перевода сохраняется.

[9] Переложение Псалтыри несомненно расценивалось Тредиаковским как духовная литература, и это не было лишь претензией поэта, всерьез уверовавшего в

Поскольку речь идет о начальном этапе формирования новой русской литературы, трудно сказать, в какой степени переложению Тредиаковского присущ характер литературного эксперимента: в этот период практически любой литературный опыт содержит элемент открытия и претендует на создание образца для будущих авторов. Метрические инновации в переложениях Тредиаковского ограничены: большинство псалмов переложены четырехстопным ямбом или четырехстопным хореем[10], строфическая структура переложений различна,

Продолжение сноски

божественность своего вдохновения. Оценка Тредиаковского строилась не на этом шатком основании, а на уверенности в том, что переложение представляет собой «правильную» версию Псалтыри, сохраняющую мистическое и назидательное значение этой книги. Тредиаковский предполагал издать стихотворную Псалтырь вместе со своей поэмой «Феоптия», дающей православное богословское толкование показаниям естественных наук. Как и всякое сочинение, затрагивающее вероучение, эти произведения были освидетельствованы Синодом, который не нашел в них никакой «святой церкви противности». Существенно, что, когда в 1757 г. Тредиаковский убедился в невозможности напечатать эти сочинения в академической типографии, он просил Синод распорядиться напечатать их в синодальной типографии — «церковным типом как по всему духовные». Церковный шрифт был семиотически значим (ср.: Лотман, Толстой, Успенский 1981, Живов 1986), так что подобный запрос однозначно указывал на то, что книге усваивался духовный статус. Замечательно, что Синод согласился на прошение Тредиаковского и даже решил взять на себя типографские расходы, а выручку от продажи отдать Тредиаковскому «за таковой его труд и немалое рачение». Синод, таким образом, санкционировал включение этих книг в разряд православной духовной литературы. В дальнейшем, правда, против этого издания возражала Московская синодальная контора, и книга не увидела свет, однако, как показал А. Б. Шишкин, это были интриги литературных врагов Тредиаковского (Хераскова), а не решение религиозного характера (об истории «Псалтыри» Тредиаковского см.: Шишкин 1989, в приложении к этой работе приводятся и цитировавшиеся документы).

[10] Исключением являются лишь несколько псалмов, написанных «народным» метром, т. е. содержащие неравносложные строки, о них Тредиаковский пишет, что «называемые ж народными в двух или трех только псалмах да в трех конечно, из пророческих песней находятся, прежде всея Псалтири и для примера сочиненные» (Там же, 8). Действительно, неравносложные строки находим в переложениях LI, CXI, CXXXVI псалмов, где чередуются строки, написанные хореическим гекзаметром и четырехстопным хореем (Плетнева 1987). Эти переложения, следовательно, были сделаны ранее других и именно поэтому не укладываются в ту строгую систему, которой придерживается Тредиаковский в своем произведении в целом. Но и метрика этих переложений укладывается в рамки метрических по-

но и она не обнаруживает каких-либо специфических инноваций. Однако несомненно экспериментальным характером обладает язык переложений.

В языке переложения последовательно проводится нормативный отбор тех элементов церковнославянской языковой традиции, которые, на взгляд Тредиаковского, могут занять свое место в русском литературном языке нового типа, эти усваиваемые элементы противостоят элементам трансформируемым, тем элементам церковнославянской Псалтыри, которые при переложении заменяются иными и тем самым исключаются из нового литературного языка. Эта оппозиций выражена здесь с подчеркнутой ясностью, поскольку русский текст имеет общеизвестную церковнославянскую параллель, выступающую как точка отсчета[11]. Переложение Тредиаковского было безусловно и экспериментом культурно-религиозного характера: переложение было задумано как своего рода альтернатива принятому церковному тексту Псалтыри.

Стихотворная Псалтырь представлялась, видимо, Тредиаковскому его opus magnum, определявшим многие параметры новой русской литературы. О таком восприятии достаточно ясно свидетельствует его литературная биография. Действительно, уже в 1734 г. Тредиаковский указывает на Псалтырь как на образец поэтики высокого стиля. В своем «Рассуждении о оде во обще», предпосланном «Оде на сдачу города Гданска», он пишет: «Охотник Россиискии может приметить

Продолжение сноски

исков Тредиаковского в 1740-е годы: переложения псалмов не противопоставлены в этом отношении другим его произведениям и не могут трактоваться как специфически экспериментальные.

[11] Так, в переложении последовательно устраняются формы аориста и имперфекта, инфинитив на *-ти*, формы вокатива и т. д. В то же время такие элементы, ассоциирующиеся с церковнославянской языковой традицией, как окончания прилагательных им.-вин. ед. муж. рода на *-ый/-ий*, род. ед. жен. рода на *-ыя/-ия* и т. п., закрепляются здесь в качестве нормативных. Показательно, что отступления от этих нормативных характеристик (например, отдельные инфинитивы на *-ти*) представлены лишь в нескольких переложениях, сделанных в более ранний период, до того как Тредиаковский приступил к переводу полной Псалтыри; ясно, что выработка нормативных установок связана именно с полным переводом (см.: Плетнева 1987). Нормативный характер этого переложения выступает с полной очевидностью при сопоставлении, например, с библейскими переложениями В. Майкова, использующего церковнославянские элементы без всякой последовательности (см.: Кляйн и Живов 1987, 284—286).

высоту слова, какова должна быть в Одах, в псалмах святаго Пиитты псалтирическаго, то есть блаженнаго Пророка и Царя Давида, ибо псалмы не что иное, как Оды, хотя на Российскии не стихами переведенные, как и на прочие христианские языки, но на Еврейском все они стихами сочиненные, по тогдашнему еврейских стихов обычаю. Увидит он тут и благородство материи, и богатство украшения, и великолепие слова, увидит удивительное вознесение к высоте слогом возлетающее, какого Пиндар и Горации имеет, и какого Господин Боало Депро иметь приказывает, увидит и скажет что то самыи божии язык» (Тредиаковский 1734, л. 14 об.). В принципе, «Рассуждение» повторяет «Discours sur l'ode» Буало, и приведенный фрагмент более чем наполовину является простой цитатой. Однако несопоставимый литературный контекст радикально меняет значимость повторяемых слов, а отдельные отступления от текста Буало указывают на решительную несхожесть задач.

Буало пишет экспериментальную оду, которая должна явить французскому читателю красоты пиндарической поэзии в правильном французском воплощении, неординарные особенности пиндарической поэтики и побуждают его сослаться на авторитет Псалтыри. Тредиаковский, напротив, пишет образцовую оду, первую правильную оду в русской поэзии, поэтому, указывая на поэтику Псалтыри, Тредиаковский задает норму поэзии высокого стиля. При этом надо иметь в виду, что новая русская литература (Кантемир, Тредиаковский, Ломоносов) начинается с полного отрицания предшествующей литературной традиции (школьной силлабики), поэтому Тредиаковский, указывая «охотнику Российскому» на Псалтырь, выделяет единственный приемлемый для него факт литературного прошлого, имеющий определяющее значение для новой литературы. Это определяющее значение переносится, естественно, и на полное переложение Псалтыри, которое не может не мыслиться как модифицированный (и улучшенный) эквивалент церковнославянского образца. Этот труд получает, следовательно, нормополагающий характер.

В данном контексте становится вполне понятным, почему первое русское поэтическое состязание — между Тредиаковским, Ломоносовым и Сумароковым — посвящено именно переложению псалма (см.: Шишкин 1983; Йенсен и Меллер 1970). Речь идет о выборе литературной нормы, и поэтому для состязания выбирается нормополагающий текст. В сущности, состязание должно продемонстрировать допустимый набор адекватных русских поэтических средств, которыми может

быть передана поэтика Псалтыри, это вместе с тем определяет и нормативный реквизит поэзии высокого стиля вообще. Как подчеркивает Тредиаковский в написанном им предисловии, «праведно есть, что все трое не подлым искусством сочинили свои Стихи, и что трудный и прерывный разум Псалма совершенно они изобразили. Чувствительная токмо разность их жара и изображений, а удивительное согласие разума здесь предлагается, и от сего заключается, что все добрые Стихотворцы коль ни разно в особливости остроту своих мыслей и силу различают, однако в обществе в один пункт сходятся, и чрез то от должнаго себе центра не относятся. Чрез сие самое распознаваются многие дряхлые на Парнасс ползущие, которые и свои мысли не ясно иногда словами изображают, и Стихом весьма не глатким и не правильным, и в одной материи разны, и в разности больше надлежащаго друг от друга далеки, для того что не знают, где их пункт неподвижный, и цель, в которую бы метить» (Ломоносов, I, 225—226 второй пагинации). Все три переложения замышлены, таким образом, как образцовые произведения, противопоставленные «неправильным» стихам «дряхлых» поэтов, не понимающих подлинной цели поэзии. Вопрос о метре — о возможности хорея в поэзии высокого стиля и в связи с этим о соотношении метрики и семантики — оказывается частным спорным моментом этого состязания. Псалтырное переложение становится, таким образом, образцовым текстом и учебником поэзии, т. е. приобретает те самые полемические и дидактические функции, которые были усвоены этим жанром в западноевропейском литературном развитии. Очевидно, что подобную же функциональную значимость можно приписать и полному переложению Псалтыри, созданному Тредиаковским[12].

[12] Интересно, что мысль о полном переложении Псалтыри была у всех трех участников состязания — Тредиаковского, Ломоносова и Сумарокова. Видимо, такой труд рассматривался ими как фундамент новой литературы, на роль основателей которой все трое претендовали. Тредиаковский и Сумароков исполнили свой замысел, тогда как Ломоносов от него отступился. Причины, побудившие его к отказу от этих планов, весьма характерны и находят соответствие в тех объяснениях, которые давали два других автора, выдавая в свет свои труды. Как и они, Ломоносов придает переложению религиозно-культурное значение и подчеркивает несовершенство церковнославянского перевода; в отличие от своих соперников Ломоносов, однако, опасается давать другой смысл, нежели канонический текст. Таковы, во всяком случае, его заявления в письме к В. Н. Татищеву от 27 января 1749 г. Он пишет: «Совет Вашего превосходительства о преложении псалмов мне

3. Переложение Тредиаковского в полном объеме осталось неизданным и не получило широкого распространения в рукописной традиции. Широкому читателю стали известны лишь те десять переложений, которые вошли в Собрание сочинений и переводов 1752 г. Тем не менее те полемические и дидактические функции, которые усваивал псалтырным переложениям Тредиаковский, закрепились за этим жанром в рамках русской поэзии XVIII века. Об этом ясно свидетельствуют «Стихотворения духовные» Сумарокова, также представляющие собой полное переложение Псалтыри. При всем различии литературных позиций Тредиаковского и Сумарокова (ср. об их полемике: Куник 1865, Успенский 1984) переложение Сумарокова реализовало те же общие установки, что и труд Тредиаковского. Это относится не только к пониманию переложений как нормополагающего жанра (выполняющего полемические и дидактические функции), но и к притязаниям религиозно-культурного характера. Подобные притязания являются в той или иной степени специфичными для русского литературного развития, во всяком случае они вряд ли выводятся из той европейской традиции, из которой с равным успехом могли черпать любые русские авторы, не обращаясь к творчеству своих соотечественников. Поэтому можно было бы даже предположить, что Сумароков в данном отношении испытывает влияние Тредиаковского: те поэтические задачи, которые решаются в переложениях Тредиаковского и Сумарокова, были, возможно, сформулированы еще в середине 1740-х годов, когда соперничество этих авторов не переросло еще в непримиримую вражду.

Как бы то ни было, Сумароков, так же как ранее Тредиаковский, претендует на то, чтобы дать русскому читателю исправный псалтырный текст, который может служить для назидания и религиозной медитации — задач, не выполняемых, на взгляд Сумарокова, «темной» и испорченной многочисленными переводческими ошибками церковнославянской Псалтырью. О церковнославянском переводе Сумароков

Продолжение сноски

весьма приятен, и сам я давно к тому охоту имею, однако две вещи препятствуют. Первое — недосуги... второе — опасение, ибо я не смею дать в преложении другого разума, нежели какой псаломские стихи в переводе имеют. Так, принявшись прелагать на стихи прекрасной псалом 103, для того покинул, что многие нашол в переводе погрешности, например: *Змий сей, его же создал еси ругатися ему*, вместо: *се кит, его же создал еси презирати оное* (то есть море, его пространство)» (Ломоносов, VIII, 95—96).

говорит: «Желал бы я увидеть нашу псалтырь переведенну, толь хорошим переводчиком со еврейскаго языка, коль худым переводчиком она с греческаго переведена» (Сумароков 1774, 51—52). Сам Сумароков использует для своих переложений иноязычные (немецкие) переводы, пытаясь воссоздать смысл еврейских оригиналов. Он замечает: «А я не зная еврейскаго языка зделал то все, что мог, ибо я держался лучших переводов» (Там же, 52), в частности такого, в котором «точность... против еврейскаго подлинника крайне наблюдена» (Там же, 49). Таким образом, Сумароков в своем стремлении дать «правильный» текст Псалтыри идет существенно дальше Тредиаковского. Видимо, под тем или иным влиянием исторического подхода к Библии, получившего развитие в немецком богословии и филологии, он обращается к мазоретскому тексту (в немецкой передаче), тем самым полностью отвергая церковнославянский перевод — одновременно и как авторитетную версию, и как памятник русской литературной традиции. Радикализм этого выбора лишь подчеркивает то религиозное значение, которое придавал Сумароков своему переложению[13].

Этому радикализму в религиозно-культурной сфере вполне соответствует и новаторство переложения в области собственно поэтической. Здесь прежде всего следует сказать о разнообразии метрических и строфических структур, использованных Сумароковым. Подобного разнообразия нет ни в одном поэтическом собрании XVIII века (за исключением, возможно, более поздних экспериментов Державина). Здесь можно обнаружить и белые, и свободные стихи разного метрического характера, достаточно редкие для XVIII века трехсложные

[13] О радикализме Сумарокова в отношении традиционного текста свидетельствует и его стремление восстановить первоначальную (еврейскую) структуру Псалтыри. Он отвергает принятую в греческой и церковнославянской традиции нумерацию псалмов — решение чрезвычайно значимое, поскольку с нумерацией связано членение Псалтыри на кафизмы и, соответственно, употребление Псалтыри в молитве. Сумароков пишет: «Число псалмов 148: а по псалтире 150 псалмов. Псалом 52 оставлен, ибо он тот же, который и 13 Псалом, 107 оставлен, ибо он составлен из концев 56 и 59 псалмов. Псалом 135 оставлен как весьма сходный со своим предыдущим... Псалом 9 у протчих европейцов разделен на 2 псалма: а вместо того 146 и 147 совокуплены. Надлежало 2 псалма оставить протчим европейцам как у нас: а 146 и 147 не соединять, ибо и у еврей ето так как у нас: а для точнаго щета 150 псалмов надлежало совокупить 41 и 42 псалмы, ибо ето один псалом, а разделен он на два ошибкою еврейских переписчиков» (Сумароков 1774, III, 50—51).

размеры, переложения, написанные разностопным ямбом и т. д. Очевидно, что эта вариативность возникала не случайно, а была результатом сознательного экспериментирования.

Как отмечает М. Л. Гаспаров, вольный ямб, равно как другие разностопные размеры и свободный стих «в сочетании с высоким языковым регистром [осмыслялись] как знак вдохновенного порыва, когда писатель сам теряет власть над льющимся из его уст потоком божественной речи» (Гаспаров 1984, 60). Такое понимание было обусловлено пиндарической традицией в рамках поэзии европейского классицизма. Поэтому метрические эксперименты Сумарокова в псалтырных переложениях указывают на то, что и он усвоил тезис о единстве поэтики Псалтыри и Пиндара. Вообще Сумароков, видимо, представляет себе еврейский текст Псалтыри как своеобразный объект реконструкции — и в плане исторического смысла, и в плане поэтической структуры. Поскольку Псалтыри приписывается особая высота поэтического восторга, ее переложение требует отказа от стандартных поэтических моделей. Отсюда закономерными становятся поиски русских соответствий, которые требуют всего репертуара русских поэтических средств, в том числе метрических и строфических (особенности тропики сумароковского переложения должны стать темой отдельного исследования). Показательно, что переложению ряда псалмов (например, LXXIV, XCII, IV и т. д.) предпослано указание «точно как на еврейском языке», и во всех этих случаях переложения выполнены свободным стихом. Как и в других случаях, инновации, возникающие в переложениях из Псалтыри, делаются значимыми для всей русской поэтической системы, т. е. в этом отношении переложения оказываются образцовыми (учебными) текстами[14].

---

[14] Можно предположить, в частности, что инновации в метрике и строфике псалтырных переложений Сумарокова оказывают влияние на нестандартные метрические и строфические построения в ряде од, кантат и духовных стихотворений Державина — имею в виду, в частности, трехчленные рифменные цепи, которые смело вводятся Сумароковым (ср., например, переложения LXV или LXXVIII псалмов), между тем как для предшествующей традиции (например, Тредиаковского) они выступают как явная аномалия, нарушение правил (см.: Гаспаров 1984, 93). Здесь, можно думать, псалтырные переложения генерируют новые явления, экстраполирующиеся на поэзию высокого стиля вообще.

Державин продолжает и сумароковскую ориентацию на еврейскую Псалтырь, как и Сумароков, Державин стремится реконструировать поэтику древнего еврейского текста и найти для нее русские соответствия. В своих переложениях

4. Эта предыстория псалтырных переложений в русской поэзии XVIII века позволяет понять, какое место занимают подобные опыты в поэтическом развитии молодого И. А. Крылова. Псалтырные переложения Крылова, не издававшиеся автором при жизни, относятся, видимо, к начальному периоду его творчества, к тем Lehrjahre, когда знаменитый баснописец овладевал техникой русского стиха. Поскольку, как было показано, переложения псалмов выполняют дидактическую функцию, понятно, что Крылов, ставя перед собой образовательные (в широком смысле) задачи, обращается именно к этому жанру.

В этом отношении особенно показательно одно из переложений, сделанных Крыловым, а именно переложение XIV псалма. Как будет показано ниже, в переложении этого псалма Крылов непосредственно следует французскому переложению Ж.-Б. Руссо. Ориентированность молодого Крылова на французскую литературную традицию хорошо известна[15]. Выбор в качестве образца переложения Ж.-Б. Руссо пред-

Продолжение сноски

Державин пользовался немецким переводом Мендельсона (см.: Остолопов 1822, 22—23), «ибо сей автор,—поясняет Державин,—знал совершенно как немецкий, так и еврейский языки (как природный) и был славен как ученостию своей, так и философиею: то и не мог кажется никто подходить к псалтири, как он» (Державин, IX, 240). Эта установка закономерно реализуется в метрических и строфических инновациях: появляются строфы из пяти строк с последней нерифмующейся (так называемые вайзе—«Упование на защиту Божию»), строфы из шести строк с двумя последними нерифмующимися (псалмы XXXVI, XLV, L, XCVI, CI, CXX), парные строфы из пяти или шести строк, связанные последними рифмующимися строками (псалмы С, CXXXVII), и эти инновации находят соответствие в произведениях других жанров высокого стиля.

Естественно, что взаимодействие жанров высокого стиля, стимулированное переложениями из Псалтыри, не остается однонаправленным, так что в отдельных случаях можно наблюдать и влияние поэтики торжественной оды на поэтику переложений псалмов, ср., например, о таком влиянии в псалтырных переложениях В. И. Майкова: Кляйн и Живов 1986, 281—283.

[15] Существует достаточно много свидетельств того, что французская литература сыграла первостепенную роль в годы литературного ученичества Крылова. М. Лобанов передает следующий анекдот о молодом Крылове. Шестнадцатилетний Крылов в качестве гонорара за «Кофейницу» взял книги, предпочтя их деньгам, «и получил Расина, Мольера и Буало, что чрезвычайно его радовало и веселило престарелую его мать» (Лобанов 1847, 5). Французские авторы—наряду с русскими—были тем литературным фоном, из которого исходил Крылов в своем творчестве. Существенное место занимал здесь Вольтер. Для нас особенно интересно, что Крылов—как в композиции, так и в отдельных выражениях—следует

ставляется вполне объяснимым и однозначно указывает на роль данного переложения Крылова как своего рода поэтического упражнения.

Действительно, псалтырные переложения Ж.-Б. Руссо имели хрестоматийный характер, и во французской литературной истории Руссо, автор многочисленных од, кантат и стансов, выступал прежде всего как образцовый прелагатель Псалтыри, как мастер духовной поэзии. В этом качестве воспринимается он и русскими авторами. Так, уже в «Послании к Аполлину» Тредиаковского (1735 г.) в перечислении знаменитых французских поэтов о Руссо говорится: «Больше чрез псалмы Русо, хоть чрез все он знатен» (Тредиаковский 1963, 391). Комментируя эти строки, Л. В. Пумпянский отмечал: «Это первое русское упоминание Руссо отражает официально-академический взгляд на него, усвоенный Тредиаковским в Сорбонне. Руссо считается классиком в ode sacré, а уж затем думают о его светских одах, кантатах, посланиях и, тем более, эпиграммах» (Пумпянский 1937, 157—158). Конечно, трудно утверждать, что слова Тредиаковского имели какое-либо значение для Крылова, но характер рецепции Руссо в русской литературе обозначен ими достаточно отчетливо. Крылов, видимо, следует данной традиции.

Хрестоматийность была особенно присуща сделанному Руссо переложению XIV псалма. Приведу в качестве иллюстрации данного восприятия те строки, которые посвящает духовной поэзии Руссо Лагарп в своем «Lycée»: «Bien des gens regardent ses psaumes comme ce qu'il a produit de plus parfait: c'est au moins ce qu'il paraît avoir le plus travaillé... La diction de ses psaumes est en général élégante et pure, et souvent très-poétique... Ses strophes, de quelque mesure qu'elles soient, sont toujours nombreuses, et il connait parfaitement l'espèce de cadence qui leur convient. C'est peut-être, de tous nos poëtes, celui qui a le plus travaillé pour l'oreille, et c'est la preuve qu'il avait une aptitude naturelle pour le genre

Продолжение сноски

Вольтеру в своем «Выборе из Песни песней Соломона», образец — «Précis du Cantique des cantiques» Вольтера (ср.: Гуковский 1937, 345). Это произведение может служить еще одним примером использования французского источника при обработке библейского текста («Выбор» Крылова ближе Вольтеру, чем, например, «Соломон и Суламита» Державина). Ср. еще о вольтеровском подтексте в «Ночах» Крылова: Кочеткова 1975, 99—100. Неоднократно отмечалось влияние на Крылова творчества Л.-С. Мерсье (Коплан 1936, 385; Степанов 1958, 97; Кочеткова 1975, 57—58). Отголоски этой французской ориентации можно видеть и в крыловских баснях, использующих образцы Лафонтена, а также Флориана и Эмбера (ср.: Кеневич 1869).

de poésie que l'oreille juge avec d'autant plus de sévérité, qu'elle en attend plus de plaisir, et que la diversité du mètre fournit plus de ressources et plus d'effet... Rousseau possède au plus haut degré cet heureux don de l'harmonie, l'un de ceux qui caractérisent particulièrement de poëte. On en peut juger par les rhythmes différents qu'il a employés dans ses psaumes, et toujours avec le même bonheur.

Seigneur, dans ta gloire adorable
Quel mortel est digne d'entrer?
Qui pourra, grand Dieu, pénétrer
Ce sanctuaire impénétrable,
Où tes saints inclinés, d'un œil respectueux,
Contemplent de ton front l'éclat majestueux.

Ces deux alexandrins, où l'oreille se repose après quatre petits vers, ont une sorte de dignité conforme au sujet» (Лагарп 1821—1822, VI, 409—410). Таким образом, в качестве образца поэтического совершенства Руссо приводится именно переложение XIV псалма, причем особое внимание обращено на метрическую изощренность этого стихотворения.

Крылов несомненно был знаком с этой традицией, так что его выбор никак не является случайным. Оригинальная — во всяком случае для русского поэтического репертуара XVIII века (см.: Гаспаров 1984, 94—95) — строфическая структура данного переложения могла создавать дополнительные побуждения для такого выбора: вставала задача придать неравностопности используемой строфы ту же гармоническую экспрессивность, которая приписывалась переложению Руссо. Выбор Крылова показывает, что вплоть до конца XVIII в. переложения псалмов продолжают выполнять функцию учебника поэзии. При такой функции данный жанр естественно привлекает к себе и другие традиции, играющие ту же роль в русском литературном процессе, прежде всего французскую поэтическую традицию. Таким образом, разбираемое переложение оказывается идеальным образчиком поэтической учебы: в нем сливаются два важных источника, на основе которых вырабатываются модели русского стихотворства — псалтырные переложения и французские авторы. Крылов как бы ставит перед собой задачу найти русские поэтические средства, столь же адекватно передающие поэтику Псалтыри, как те французские, которыми пользуется Руссо — хрестоматийное переложение Руссо служит для этого естественным посредствующим образцом.

5. Рассмотрим теперь, какие конкретные соответствия устанавливаются между переложением Руссо и переложением Крылова. Отметим сразу же, что соответствия устанавливаются как с содержательной стороны, так и со стороны формальной. Начнем с последней.

Как уже говорилось, Крылов повторяет метрическую структуру переложения Руссо. У Крылова, как и у Руссо, строфа состоит из шести строк, написанных разностопным ямбом. У Крылова в строфе первые четыре строки написаны четырехстопным ямбом, две последние — шестистопным ямбом с цезурой после третьей стопы, т. е. классическим александрийским стихом (имеется одно исключение: в последней строке четвертой строфы недостает одной стопы, цезура идет после второй стопы, нет оснований думать, что это сокращение продиктовано какими-либо содержательными соображениями). В обоих случаях Крылов использует принятые в русской традиции соответствия тех размеров, которыми пишет Руссо: восьмисложник в первых четырех строках, двенадцатисложник с цезурой посередине (александрийский стих) в последних двух. Лишь в одном моменте Крылов существенно отступает от Руссо: схема рифмовки у Руссо *abbacc*, тогда как у Крылова *ababcc*, т. е. опоясывающая рифмовка в начальном катрене заменена на перекрестную. Возможно, Крылова подталкивала к этому относительная редкость опоясывающих четверостиший в русской поэзии его времени, она ничего не давала бы в плане выразительности, но отвлекала бы внимание от основного метрического эксперимента.

Экспериментальный характер употребленной Крыловым строфы достаточно отчетливо выступает на фоне русских псалтырных переложений. Псалмы по большей части перелагались либо одической десятистрочной или восьмистрочной ямбической строфой, либо четырехстрочной ямбической или хореической строфой (чаще всего с перекрестной рифмовкой). Четырехстрочная строфа особенно характерна для относительно коротких переложений — видимо, в силу стремления к определенному соответствию между числом строф и числом строк в строфе (стихи, состоящие из двух-трех «больших» строф, в русских поэтических текстах XVIII в. очень редки). Такой строфой, в частности, выполнены переложения XIV псалма у Ломоносова, Сумарокова, И. В. Лопухина, Авраама Крылова, Николева (см.: Николев 1795, 26—27, Решетников 1811, I, 129—136). Возможны, впрочем, и пяти- и шестистрочные строфы (ср. в переложении XIV псалма у М. М. Вышеславцева и Тредиаковского: Вышеславцев 1798, I, 108—109, Тредиаковский 1976, 9), однако в сочетании с неравностопностью они выступают

едва ли не как уникальный случай. Таким образом, заимствуя у Руссо эту специфическую строфу, Крылов стремится к расширению строфического репертуара русской поэзии. При этом данная строфа оказывается у Крылова (как и у Руссо) законченной поэтической формой, поскольку неравносложность имеет выраженную содержательную нагрузку: выделенные конечные александрийские стихи дают как бы резюме содержанию всей строфы.

Заимствуя у Руссо строфу, Крылов заимствует и ряд содержательных моментов, это особенно бросается в глаза, поскольку объем обоих переложений существенно превышает объем псалма. Так, в первой строфе у Крылова, как и у Руссо, появляются праведники, прославляющие Бога на небесах и созерцающие Его величие («Кто... Вкушает сладость зреть величье, славу Бога» — «Tes saints... Contemplent de ton front l'éclat majestueux»), в псалме этого нет (ср. здесь: «Господи, кто обитает в жилищи твоем, или кто вселится во святую гору твою»). Равным образом, в третьей строфе у Крылова два заключительных стиха не находят прямого соответствия в Псалтыри, но довольно точно соотносятся с аналогичными заключительными стихами Руссо («Кто в самых рубищах невинность чтить умеет, Злодеев презирать и в блеске счастья смеет» — «Qui, bravant du méchant le faste couronné, Honore la vertu du juste infortuné»)[16]. В предпоследней строфе Крылов, вслед за Руссо, вводит мотив умножения богатства, эксплицитно в псалме не выраженный («...злато Свое не тщится умножать» — «Ne sait point grossir ses richesses»). Наконец, последняя строфа как у Крылова, так и у Руссо соответствует лишь одной фразе псалма «Творяй сия не подвижется во век» («Qui facit haec — non movebitur in aeternum») — особенность, не встретившаяся ни в одном другом переложении XIV псалма[17].

[16] Любопытно, что в одном моменте, не находящем опоры в славянской Псалтыри, стихи Крылова обнаруживают параллель с переложением Сумарокова. Сумароков также употребляет словосочетание «злодеев презирать» («Кто злодеев презирает...» — Сумароков 1774, I, 12). Вряд ли, впрочем, это совпадение можно квалифицировать как реминисценцию Сумарокова у Крылова или как реминисценцию Руссо у Сумарокова.

[17] При этом и у Крылова и у Руссо здесь наблюдается повторение мотивов первой строфы, что должно, видимо, иметь композиционное значение. У Крылова в первой строфе «зреть... славу Бога», «небесный чертог», в последней — «увидеть славы свет», «в Твой чертог вселится». У Руссо в первой строфе «tes saints», «sanctuaire impénétrable», в последней — «élus du Seigneur», «les frémissement de l'Enfer... Ne pourront faire obstacle...» (идея непроницаемости убежища).

При всех этих совпадениях переложение Крылова не является все же простым переводом из Руссо. Это самостоятельное переложение, использующее стихи Руссо как образец. Достаточно указать в этой связи на то, что шести строфам Руссо соответствует лишь пять строф Крылова. Трудно предположить, что Крылов допустил бы такую вольность, если бы он ставил перед собой задачу дать перевод стихотворения Руссо. Задачей Крылова было именно переложение псалма. Об этом с несомненностью свидетельствует тот факт, что Крылов имел дело не только с переложением Руссо, но и со славянской Псалтырью. Действительно, третья строка третьей строфы «Боящихся кто Бога славит» (т. е. кто славит боящихся Бога) в точности соответствует псалму («боящияжеся Господа славит»), в переложении же Руссо аналогичные слова («timentes autem Dominum glorificat») оставлены без эквивалента. В этих стихах, таким образом, Крылов учился не переводить с французского, а находить русские соответствия псалтырной поэтики, текст же французского переложения выступал как посредствующий образец.

6. Итак, в новоевропейских литературах переложения из Псалтыри приобретают полемические и дидактические функции. Это происходит в результате того, что Псалтырь воспринимается как образцовый поэтический текст и перед каждой национальной литературой встает задача выработки адекватных стихотворных средств передачи его поэтики. Такой подход характерен и для новой русской литературы, так или иначе ориентированной на европейские образцы. В силу специфических историко-культурных условий русские переложения приобретают особое языковое значение (поскольку в них задается та дистанция, которая отделяет русский литературный язык нового типа от церковнославянского) и особую религиозно-культурную роль (поскольку такие переложения претендуют на то, чтобы — в отличие от «темного» канонического церковнославянского текста — «правильно» передать библейский оригинал). Все это обусловливает ту исключительную роль, которую играют псалтырные переложения в русском литературном процессе XVIII века. Они оказываются, в частности, своего рода учебником поэзии, и это объясняет, почему к ним обращается молодой Крылов. В одном из своих переложений Крылов воспроизводит хрестоматийное французское переложение Ж.-Б. Руссо — соединяя тем самым ученичество у псалмопевца с ученичеством у образцового французского автора. В силу этого данное переложение и мо-

жет служить своего рода символом того синтеза традиций, из которого в XVIII в. рождается новая русская поэзия.

Литература

Ахингер 1970—*Achinger G.* Der französische Anteil an der russischen Literaturkritik des 18. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtung der Zeitschriften (1730—1780). Bad Homburg v. d. H.; Berlin; Zürich, 1970. (Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe III, Frankfurter Abhandlunden zur Slavistik, Bd 15).

Брюно 1969—*Brunot F.* La doctrine de Malherbe d'après son commentaire sur Desportes. Paris, 1969.

Буало, I—III—*Boileau Despreaux N.* Oeuvres complètes. T. 1—3. Paris, 1832.

Вышеславцев 1798—[*М. М. Вышеславцев*]. Приношение Религии. Кн. 1. М., 1798.

Гаспаров 1984—*Гаспаров М. Л.* Очерк истории русского стиха. Метрика, ритмика, рифма, строфика. М., 1984.

Гурней 1962—*Uildriks A.* Les idées littéraires de Mlle de Gournay. Reédition de ses Traités Philologiques des Advis et Presens, édition de 1641 avec les variantes des éditions de 1626 et de 1634. Groningen, 1962.

Гуковский 1937—*Крылов И. А.* Полное собрание стихотворений / Ред. и коммент. Г. А. Гуковского. Т. 2. Л., 1937.

Державин, I—IX—*Державин Г. Р.* Сочинения / С объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. 1—9. СПб., 1864—1883.

Живов 1986—*Живов В. М.* Азбучная реформа Петра I как семиотическое преобразование // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 720. Тарту, 1986. (Труды по знаковым системам. Вып. 19), 54—67.

Йенсен и Меллер 1970—*Jensen K., Meller P.* Paraphrase and Style: A Stylistic Analysis of Trediakowskij's, Lomonosov's and Sumarokov's paraphrases of the 143 Psalm // Scando-Slavica. 1970. 16, 57—74.

Кеневич 1869—*Кеневич В. Ф.* Библиографические и исторические примечания к басням Крылова // Сборник статей, читанных в Отделении русского языка и словесности Имп. Академии Наук. Т. 6. СПб., 1869.

Кляйн и Живов 1987—*Klein J., Živov V.* Zur Problematik und Spezifik des rissischen Klassizismus: Die Oden des Vasilij Majkov // Zeitschrift für slavische Philologie. 1987. Bd 47, Heft 2, 234—288.

Коплан 1936—*Коплан Б.* Философские письма «Почты духов» (1789) // А. Н. Радищев: Материалы и исследования. М.; Л., 1936.

Кочеткова 1975—*Кочеткова Н. Д.* Сатирическая проза Крылова // Иван Андреевич Крылов: Проблемы творчества. Л., 1975.

Куник 1865—*Куник А.* Сборник материалов для истории Императорской Академии наук. Ч. 1—2. СПб., 1865.

Курциус 1948—*Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1948.

Лагарп, I—XII—*La Harpe J. F.* Lycée, ou cours de littérature ancienne et moderne. T. 1—12. Paris, 1821—1822.

Лобанов 1847—*Лобанов М.* Жизнь и сочинения Ивана Андреевича Крылова. СПб., 1847.

Ломоносов, I—VIII—*Ломоносов М. В.* Сочинения. Т. 1—8. СПб.; М.; Л., 1891—1948.

Лотман, Толстой, Успенский 1981—*Лотман Ю. М., Толстой Н. И., Успенский Б. А.* Некоторые вопросы текстологии и публикации русских литературных памятников XVIII века // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1981. 4 (40), 312—323.

Николев 1795—*Николев Н. П.* Творения. Ч. 1. М., 1795.

Остолопов 1822—*Остолопов Н. Ф.* Ключ к сочинениям Державина, с кратким описанием жизни сего знаменитого поэта. СПб., 1822.

Панченко 1973—*Панченко А. М.* Русская стихотворнвя культура XVII века. Л., 1973.

Плетнева 1987—*Плетнева А. А.* Из истории формирования нормы русского литературного языка XVIII века (На материале текстов В. К. Тредиаковского, М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова): Дипломная работа (машинопись). М., 1987.

Пумпянский 1937—*Пумпянский Л. В.* Тредиаковский и немецкая школа разума // Западный сборник. 1 / Под ред. В. М. Жирмунского. М.; Л., 1937, 157—186.

Решетников 1811—Полное собрание псалмов Давыда поэта и царя, переложенных как древними, так и новыми Российскими Стихотворцами... собранные... А. Решетниковым. Т. 1. М., 1811.

Ролленъ 1775—*Rollin Ch.* Histoire ancienne. Vol. 12. Paris, 1775.

Руссо 1823, I—II—*Rousseau J.-B.* Oeuvres poétiques. T. 1—2. Paris, 1823.

Симеон Полоцкий 1680—*Симеон Полоцкий.* Псалтир Царя и пророка Давида художеством рифмотворным равномерно слоги, и согласноконечно, по различным стихов родом преложенная. М.: Верхняя типография, 1680.

Степанов 1958—*Степанов Н. Л.* И. А. Крылов. Жизнь и творчество. М., 1958.

Сумароков 1774—*Сумароков А. П.* Стихотворения духовные Ч. 1: Стихотворения духовные. Ч. 2: Некоторые духовные сочинения. Ч. 3: Дополнение к духовным стихотворениям. СПб., 1774.

Тредиаковский 1734—*Тредиаковский В.* Ода торжественная о здаче города Гданска. СПб., 1734.

Тредиаковский 1752, I—II—*Тредиаковский В.* Сочинения и переводы как стихами так и прозою... Т. 1—2. СПб., 1752.

Тредиаковский 1963—*Тредиаковский В. К.* Избранные произведения. М.; Л., 1963. (Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.).

Тредиаковский 1976—Неизданные тексты В. К. Тредиаковского // Венок Тредиаковскому. Волгоград, 1976, 3—15.

Тредиаковский 1989—Vasilij Kirillovič Trediakovskij Psalter 1753. Erstausgabe / Besorgt und kommentiert von A. Levitsky; Hrsg. von R. Olesch und H. Rothe. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1989. (Biblia Slavica / Hrsg. von R. Olesch und H. Rothe

unter Mitarbeit von F. Scholz. Serie 3: Ostslavische Bibeln. Bd 4: Russische Psalmenübersetzungen. b: Vasilij Kirillovič Trediakovskij).

Успенский 1984—*Успенский Б. А.* К истории одной эпиграммы Тредиаковского (Эпизод языковой полемики середины XVIII в.) // Russian Linguistics. 1984. 8 (2), 75—127.

Успенский 1985—*Успенский Б. А.* Из истории русского литературного языка XVIII—начала XIX века. Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. М., 1985.

Хатцфельд 1929—*Hatzfeld H.* Der Barockstil der religiösen klassischen Lyrik in Frankreich // Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 1929. 4, 30—60. [Цит. по: Der literarische Barockbegriff / Hrsg. von W. Barner. Darmstadt, 1975, 143—182].

Шишкин 1983—*Шишкин А. Б.* Поэтическое состязание Тредиаковского, Ломоносова и Сумарокова // XVIII век. Сб. 14 (Русская литература XVIII—начала XIX века в общественно-культурном контексте). Л., 1983, 232—246.

Шишкин 1989—*Шишкин А. Б.* Судьбы «Псалтири» Тредиаковского // Тредиаковский 1989, 519—535.

Приложение

Текст переложений И. А. Крылова и Ж.-Б. Руссо

И. А. Крылов

I Кто, Боже, в высотах эфирных
Святой твой населяет двор?
Кто слышит, как, при звуках лирных,
Поет Тебя пресветлый хор?
И кто, в святилищах небесного чертога
Вкушает сладость зреть величье, славу Бога?

II Кто сердцем чистым, нелукавым
Стремится Твой закон блюсти;
Кто не скользит во след неправым;
Чей в век язык не знает льсти,
И чья душа, в словах и взорах беспорочных,
Как полная луна, видна в водах полночных.

III Кто на друга сетей не ставит,
Не соплетает злых клевет;
Боящихся кто Бога славит
И злом за зло не воздает,
Кто в самых рубищах невинность чтить умеет,
Злодеев презирать и в блеске счастья смеет;

IV Кто клятву сохраняет свято,
Страшится слабых поражать,
И лихвою презренной злато
Свое не тщится умножать:
Кто на суде всегда едину правду любит
И за корысть убогого не губит.

V Кто с сих путей не совратится
И сердце право соблюдет,
Тот, Боже, в Твой чертог вселится,
Твоей увидит славы свет —
И там, земных сует оставя скоротечность,
В чистейших радостях он вкусит сладку вечность.

J.-B. Rousseau

Seigneur, dans ton temple adorable
Quel mortel est digne d'entrer?
Qui pourra, grand Dieu, pénétrer
Ce sanctuaire impénétrable,
Où tes saints inclinés, d'un œil respectueux,
Contemplent de ton front l'éclat majestueux?

Ce sera celui qui du vice
Évite le sentier impur;
Qui marche d'un pas ferme et sûr
Dans le chemin de la justice;
Attentif et fidéle à distinguer sa voix,
Intrépide et sévère à maintenir ses lois.
Ce sera celui dont la bouche
Rend hommage a la vérité;
Qui sous un air d'humanité
Ne cache point un cœur farouche;
Et qui, par des discours faux et calomnieux,
Jamais à la vertu n'a baisser les yeux:
Celui devant qui le superbe,
Enflé d'une vaine splendeur,
Paroît plus bas, dans sa grandeur,
Que l'insecte caché sous l'herbe;
Qui, bravant du méchant le faste couronné,
Honore la vertu du juste infortuné:
Celui, dis-je, dont les promesses
Sont un gage toujours certain:
Celui qui d'un infâme gain
Ne sait point grossir ses richesses:
Celui qui, sur les dons du coupable puissant,
N'a jamais décidé du sort de l'innocent.
Qui marchera dans cette voie,
Comblé d'un éternel bonheur,
Un jour, des élus du Seigneur
Partagera la sainte joie;
Et les frémissements de l'Enfer irrité
Ne pourront faire obstacle à sa félicité.

Первые русские литературные биографии как социальное явление: Тредиаковский, Ломоносов, Сумароков

*Борису Андреевичу Успенскому
к его шестидесятилетию*

Возникновение профессионального статуса литератора случается тогда, когда появляется книжный рынок. Именно тогда литературный труд оказывается — вернее, может оказаться — источником постоянного дохода. Во Франции данная ситуация складывается уже в начале XVIII в., в Германии и Англии — в середине этого же столетия (ср.: Коллинз 1928). Россия в этом отношении отстает существенно, почти на целый век (см.: Гриц, Тренин, Никитин 1929; Мейнье 1966). В 1830 г. А. С. Пушкин писал А. Х. Бенкендорфу: «10 лет тому назад литературою занималось у нас весьма малое число любителей. Они видели в ней приятное, благородное упражнение, но еще не отрасль промышленности: читателей было еще мало; книжная торговля ограничивалась переводами кой каких романов и перепечатанием сонников и песенников» (Пушкин, X, 497; ср.: Благой 1931, 34—47). Таким образом, появление профессионального статуса литератора датируется 1820-ми годами, и лишь позднее, в середине XIX в., на этой основе образуются корпоративные институты писателей и литературная деятельность становится профессией в полном объеме этого понятия.

Несмотря на свидетельство Пушкина, неверно было бы думать, что литературная деятельность XVIII — начала XIX вв. была непременно дилетантской, была лишь «благородным упражнением», не сообщавшим никакого социального положения. Профессией литература не была, поскольку в XVIII в. в России вообще не приходится говорить о профессиях как институциях, определяющих независимую от государства социальную организацию общества. Господство государственной регламентации над профессиональной остается абсолютным, набор профессий и распределение населения по родам занятий оказывается

предметом государственного контроля еще в большей степени, чем в предшествующее столетие[1]. Литература как род занятий государством, понятно, не предусматривается, по крайней мере до 1760-х годов она в этом качестве не осознается и обществом. Во всяком случае до этого времени не существует никаких не только государственных, но и общественных институтов, организующих литературу и делающих литературные занятия частью социальной жизни.

В этом смысле процесс профессионализации литературы в России развивался на совершенно ином фоне, чем в Западной Европе. Там литература приобретает социальный статус задолго до того, как она становится профессией, оказываясь важным компонентом modus vivendi социальной элиты. Этот статус литературы закрепляется в институциональных формах — таких как литературные академии, читательские общества, литературные салоны и т. д. Уже в XVII в. эти институции отделяются от ученых обществ гуманистического типа и вместе с тем становятся предметом апроприации со стороны государства, осознающего, как из этого следует, их социальную роль и стремящегося обзавестись собственными или находящимися под их контролем литературными институциями (имею в виду устройство Французской академии во Франции или Fruchtbringenden Gesellschaft в Германии — см.: Виала 1985; Бирхер и Инген 1978; Гарбер 1983). В России литературные институции полностью отсутствуют вплоть до 1760-х годов (за одним не меняющим общей картины исключением, о котором будет сказано ниже), ни социальной, ни политической функции литература не имеет, и поэтому борьба за социальный (пусть еще не профессиональный) статус оказывается неизбежным спутником литературной деятельности.

Хотя литературные занятия не были профессией в позднейшем понимании этой категории, они могли быть основой социального успеха, как мы это видим в случае Г. Державина, В. Петрова или И. Дмитриева. Они не приносили регулярного дохода, но способствовали продвижению в обществе, обращали на автора внимание двора, а это внимание в свой черед обеспечивало службу (порой номинальную), чин и

---

[1] О стратификации общества в XVII в., в том числе и стратификации, законодательно закрепленной ср.: Хелли 1978; о развитии этих процессов в Петровскую эпоху ср.: Анисимов 1982; важно иметь в виду ту роль, которую играло в этом процессе жестко регламентированное государством профессиональное образование (Владимирский-Буданов 1877, 88—145), право на получение которого определялось происхождением; это право, впрочем, было в то же время и обязанностью.

доход. «Благородное упражнение» было социально мотивированным, так что можно говорить если не о литературной профессии, то о литературной карьере[2]. Появление такой возможности было в России новизной еще в середине XVIII в., но с 1760-х годов эта возможность отчетливо осознается и неоднократно используется. В этот период сравнительно с предшествующим общество существенно меняется. У литературы появляется не только заказчик в лице благодетельствующего двора, но и читатель, пусть в количественном отношении и не слишком многочисленный. Как замечает Г. Маркер, «the intellectual world of the 1760s and 1770s looked very different from the world of 1740s... [I]deas, politics, mentalities, and professional activity had not changed very much... There simply were many more laymen — both gentry and non-gentry — coming out of secondary school and engaging in intellectual activity in the 1760s then there had ever been before» (Маркер 1985, 70—71). В это же время появляются и первые, поначалу не слишком выразительные литературные институции, такие как Вольное российское собрание при Московском университете, Собрание старающееся о переводе иностранных книг и, наконец, Российская академия. Устройство последних двух институций было в существенной степени инициативой Екатерины и тем самым означало признание социальной роли литературы со стороны государства. Само участие Екатерины в литера-

[2] В. Глисон отмечает, что «the use of literary skills to enhanse one's political standing was a common practice among eighteenth-century Russian writers». Он приводит и ряд примеров такой торговли талантом. «Fonvisin, for example, published several translations to certify his linguistic skills before Golitsyn offered him his first appointment, he translated Alzire in 1763 and, within a year, was rewarded with a promotion in rank; and his career was furthered by Brigadier, written by 1769 when he was again promoted. The same timing of literary work and bureaucratic promotion was evident in Bogdanovich's career» (1981, 116). Аналогичные факты отмечает Глисон и в биографиях Ржевского, С. Нарышкина, Домашнева и Павла Фонвизина. Он говорит, правда, что в отличие от Фонвизина и Богдановича цель этих последних состояла только в том, чтобы «to find sinecures that facilitated their literary endeavors which, in turn, won them additional notice and promotion» (1981, 117), в то время как Фонвизин и Богданович оставались идеалистами, стремившимися прежде всего к установлению гармонических отношений между своими нравственными идеалами и своим социальным поведением. Это противопоставление не кажется бесспорным, но — как бы то ни было — во всех этих случаях работает один и тот же механизм, который связывает литературные занятия с общественным успехом, и с точки зрения социологии литературы именно этот механизм имеет принципиальное значение.

турной деятельности вводило в игру понятие литературы как государственного занятия и делало признание ее в этом качестве обязанностью сына отечества. Такое признание, в свой черед, создавало возможности для литературной карьеры; именно ими и воспользовались Державин, Петров и многие их современники.

Путь к этому новому состоянию словесности был проложен в 1730-е — 1760-е годы трудами отцов новой русской литературы, преобразовавших ее по современным европейским образцам и потому считавших себя ее создателями. Им приходилось начинать на пустом месте. В качестве исходного материала у них не было ни подготовленной читательской публики, ни каких-либо гуманистических институций, в которых литература занимала хотя бы скромное, но определенное место. Какое-то подобие такого рода институций можно было бы найти в духовных школах, но новая литература утверждала себя как литература секулярная, как плод петровской секуляризации, и потому у церковных стен делать ей было нечего. Какие бы европейские роли ни придумывали себе Тредиаковский, Ломоносов и Сумароков, общество имело об этих ролях лишь смутное представление и потребности в них не осознавало. Таким образом, им приходилось не только строить свою карьеру, но и создавать те социальные условия, в которых избранный ими путь имел бы право на существование. В силу этого в их судьбе социальное творчество играло не менее важную роль, чем творчество собственно литературное. В этот начальный период два данных вида творчества переплетаются настолько плотно, что не могут быть поняты один без другого.

Предыстория делает объяснимыми особенности этой ситуации. В древней Руси литературы как особой категории письменности, выполняющей прежде всего эстетические функции, не было (ср. Зееманн 1987). Она появляется в России лишь в середине XVII в., когда светская культура эмансипируется от духовной и у социальной элиты возникает потребность в текстах нецерковного характера. Тогда появляется придворный театр, равно как и придворные литераторы — поначалу, впрочем, представленные лишь одним лицом — Симеоном Полоцким. Для Симеона создание литературных текстов было хотя и не единственным, но постоянным и закрепленным за ним занятием (ср.: Панченко 1973, 161—166). Симеон в начинающей новую жизнь Москве был уникальной фигурой. Оставаясь в течение многих лет чуть ли не единственным представителем элитарной европеизированной культуры, он поневоле был мастером на все руки: и придворным по-

этом-панегиристом, и придворным астрологом, и наставником царских детей, и ученым монахом-эрудитом, читавшим проповеди и писавшим богословские трактаты. Для Европы XVII в. такое совмещение функций несколько архаично, так что Симеон реализует не один, а сразу несколько европейских образцов (придворного поэта, придворного проповедника и т. д.), однако литературная деятельность обладает в этом наборе вполне определенным местом, и это означает утверждение литературы как одного из занятий, нужных для «культурного обслуживания» двора.

Хотя Симеон и выступает поначалу почти в полном одиночестве, но само его появление конституирует категорию автора. Процесс в данном случае был существенно более радикальным, чем то перераспределение функции авторства, которое М. Фуко предполагает для Западной Европы в начале нового времени. Согласно Фуко, в период, предшествовавший новому времени, авторства (т. е. соотнесения с лицом, дающим имя определенному набору текстов) требовали те тексты, которые мы сейчас классифицируем как научные, тогда как тексты «литературные» могли существовать в качестве анонимных; в начале нового времени отношение к авторству «научных» и «литературных» текстов меняется на прямо противоположное (Фуко 1996, 23—25). Даже если авторство и не было необходимым элементом восприятия литературы, в Западной Европе оно не было чуждо такому восприятию. Принцип imitatio предполагал существование классических авторов, и с определенным набором биографических характеристик (литературной личностью) классическое авторство обычно соотносилось. В Московской Руси категория литературной личности определенно отсутствует. Поэтому Симеон вводит в обиход саму категорию авторства и хотя бы и в ограниченной степени, но становится литературной личностью, обладающей литературной биографией. Понятие литературы переживает реконцептуализацию, и в рамках этой реконцептуализации появляется автор, тексты которого начинают восприниматься как составляющие «истории творчества»; поначалу такое восприятие может быть очень ограниченным и в социальном, и в интеллектуальном плане, т. е. быть свойственным лишь узкому элитарному кругу и распространяться лишь на ограниченный набор видов творчества (типов текста)[3].

---

[3] Так, скажем, любовная лирика в Западной Европе XVII в. несомненно входила в репертуар литературного творчества и соответствующие тексты были важ-

У Симеона были преемники, наследовавшие его литераторский статус (Сильвестр Медведев при дворе Софьи Алексеевны, Карион Истомин), однако длительного продолжения эта традиция не имела. В царствование Петра Великого литературная деятельность вновь перестает быть отдельной социальной ролью. Новые литературные тексты создаются: панегирики, полемические трактаты, пьесы для театра, исторические повествования. Их создание, однако, всегда выступает как добавочное занятие, как отдельные поручения, выполняемые лицами, в основном занятыми чем-то иным: епископами, дипломатами, чиновниками, преподавателями духовных школ, работниками печатного двора. Это возвращение к старой («древнерусской») ситуации, видимо, неслучайно. Эстетическая установка вновь становится вторичной, подчиненной, и на первый план выходит дидактическая функция литературных текстов. В условиях петровской культурной реформы, воплощавшейся в последовательной и массовой индоктринации общества, меняется Sitz im Leben этих текстов: они перестают быть развлечением для узкого придворного круга (ценившего их как эстетический объект) и делаются средством перевоспитания дворянского общества. Как раньше учились жить по-христиански, слушая жития святых, так теперь учатся жить «по-европейски», читая «Юности честное зерцало» или посещая театр (ср. Лотман 1985). Светская литература обретает отдельную жизнь в XVII в., но в правление Петра она получает такое же внеэстетическое задание, которое раньше характеризовало литературу духовную. Поскольку литература поставлена на службу политике, в специальных агентах она не нуждается. Изготовление литературных текстов становится одним из служебных поручений и достается то одному, то другому лицу из окружения царя — наряду с составлением указов, строительством триумфальных ворот или устройством шутовских церемоний; для такой службы достаточно грамотности.

Можно сказать, что в Петровскую эпоху находит разрешение тот «великий парадокс», который Р. Хелли приписывает XVII в.,— «that the trajectories of society and high culture (and especially literature) were

Продолжение сноски

ным компонентом в образовании личности автора. В России первые тексты этого рода появляются лишь в конце XVII — начале XVIII в. (ср.: Майков 1889, 229—233, 214—215 — имею в виду стихи, найденные у Ф. Цея, или поэтические опыты Е. Столетова), однако вплоть до появления «Езды в остров любви» Тредиаковского эти тексты остаются в сфере частной жизни и как часть публичного выражения авторства не воспринимаются.

in opposite directions, the one towards governmentally directed conformity and the other toward individualism» (Хелли 1995, 126—127). Появление категории автора в XVII в.—один из моментов развития индивидуального начала в культуре этого времени, как раз в тот период, когда стратификация общества не оставляет места для социального самоопределения и статус литератора оказывается в очевидном противоречии с жесткой сеткой социальных групп, имеющих наследуемый характер и исключающих социальную мобильность. При Петре это противоречие разрешается: функции литератора переходят к государственному агенту, так что даже тот призрачный статус, который он приобрел в предшествующие царствования, растворяется в потоке государственной регламентации царя-преобразователя.

В результате в послепетровскую эпоху новому поколению литературных деятелей приходится все начинать заново. Плодом петровских преобразований было новое самосознание российской элиты: для нее Россия сделалась частью Европы, европейским государством в кругу иных европейских государств. Сходство, однако, было неполным — не по существу (от этого мы можем сейчас отвлечься), а в той данности, которая была очевидна новоявленным российским европейцам. Одним из явных несходств было отсутствие национальной литературы, такой литературы, принципы построения которой соответствовали бы принятым во Франции, Германии, Италии или Англии, которая была бы особым культурным кодом и выполняла бы такие же социальные функции, как и в этих странах. Создание подобной литературы могло восприниматься как необходимое продолжение петровских преобразований, как отдельное призвание, требующее своих специальных исполнителей. Поскольку делом этих исполнителей было превращение России в европейскую державу, оно должно было обладать социальным престижем и создавать общественное положение.

Поначалу эту миссию примеривает себе Антиох Кантемир. В конце 1720-х годов он знакомится с французскими образцами литературной деятельности, переводит Буало, пишет сатиры и пытается сочинить героическую поэму. Ему, однако, не суждено было сделать настоящую литературную карьеру. Оказавшись одним из главных участников событий 1730 г., когда Анна Иоанновна, отказавшись от «кондиций» верховников, взошла на престол самодержавной императрицей, Кантемир был отправлен российским послом сначала в Лондон, а затем в Париж. Было ли это почетной ссылкой или справедливой расплатой за оказанные услуги (для нас это сейчас безразлично), в любом случае

судьба Кантемира была решена и в социальном плане его литературные занятия остались «благородными упражнениями» дипломата, не имевшими прямого отношения к его роли в обществе. Впрочем, социальный статус был обеспечен для Кантемира его происхождением, так что, если бы даже литература сделалась его основным занятием, это лишь демонстрировало бы новую социальную значимость литературы, но не возникновение статуса писателя как особой социальной роли.

Тредиаковский

Борьбу за утверждение социальной роли писателя начинает Тредиаковский, начинает, возможно, именно потому, что его подталкивала к этому социальная деадаптация. Тредиаковский родился в провинции, в Астрахани, в семье священника, и в обычном случае это предопределяло дальнейший ход жизни: сын наследовал место отца. Случай Тредиаковского был необычным. Тредиаковский учился в Астрахани в латинской школе у капуцинов, потом женился и мог бы пойти по стопам отца, но принял иное решение: в 1723 г., бросив жену и отца (через пять лет они умерли, и он их больше никогда не видел), Тредиаковский, как он сам писал позднее, «по охоте… к учению, оставил природный город, дом, и родителей, и убежал в Москву» (Пекарский 1865, 30) и поступил в Московскую славяно-греко-латинскую академию (Шишкин 1984). Что его побудило к побегу — стремление к знаниям (о том, что оно было, как-то свидетельствует переписанная им в 1721 г. грамматика Афанасия Пузины 1638 г.[4]), врожденный авантюризм или виды на него католиков, заботившихся о его продвижении (как предполагают Б. А. Успенский и А. Б. Шишкин — 1990, 130),— остается неясным. В любом случае от стандартной в его положении карьеры он отказался, и это несомненно означало шаг к социальной деадаптации и вместе с тем к социальному эксперименту. Следующий и еще больший шаг в том же направлении Тредиаковский совершил, когда в 1726 г. «бежал» еще дальше — в Голландию, а затем в Париж.

Из Франции Тредиаковский вернулся в 1730 г. неизвестно кем, заручившись, впрочем, покровительством влиятельного кн. А. Б. Куракина, однако без всякого признанного обществом статуса. Эта неяс-

---

[4] Этот список сохранился, см.: ГИМ, Чертк. 337. См. его описание с замечаниями о предисловии и дарственной надписи Тредиаковского: Успенский 1985, 111—112; Черниловская и Шульгина 1986, 85; Успенский и Шишкин 1990, 105—106).

ность положения побудила его определиться студентом в Академический университет, существовавший, однако, лишь номинально (в нем были профессоры, но практически не было студентов). В этой ситуации Тредиаковский и предпринимает в том же 1730 г. попытку усвоить себе статус литератора. Он издает сделанный им в Гамбурге перевод французского галантного романа П. Тальманна «Езда в остров любви», присовокупив к нему собственные «Стихи на разные случаи». Книгу — первый изданный в России и по-русски роман (ср.: Карлинский 1963) — стремительно раскупали, и Тредиаковский был окрылен своим успехом. В начале января 1731 г. он писал И.-Д. Шумахеру, начальнику канцелярии Академии наук: «Tout le monde de bon goût veut l'avoir avec rapidité. J'espère que j'aurai l'honneur d'être présenté à sa majesté imperiale. Vous aurez la bonté de m'envoyer encore incessammement 150 exemplaires» (Письма рус. писателей, 44). К концу этого же месяца Тредиаковский говорит уже не только об успехе книги, но и ее автора: «Je puis dire véritablement que mon livre devint ici à la mode, et par malheur ou bien par bonheur moi aussi avec lui» (Там же, 47). Успех был, успех, совершенно необычный для России, но принятых способов воспользоваться этим успехом не существовало. Сам феномен литературного успеха в глазах части общества был предосудительной новинкой. Среди недовольных Тредиаковский отмечает тех, которые «me donnent le nom de vain, parce que j'ai fait par là sonner trompette de moi, et que cela est, disent-ils, d'un homme prévenu en sa faveur qui expose sa vanité au public» (Там же, 45).

Итак, молодой и полный амбиций Тредиаковский, вернувшись из Парижа, начинает с эпатирующего самоутверждения, которое сразу же превращает его из мало кому интересного провинциального поповича в центр общественного внимания (об эпатирующем характере перевода см.: Топоров 1996, 617—621). Какими примерами мог он при этом вдохновляться? Парижская предыстория побуждает искать их во Франции, в которой литературный успех открывал путь в общество и одновременно обеспечивал благосостояние. Тредиаковский мог, например, припоминать судьбу Венсана Вуатюра, сына виноторговца из Амьена, окруженного почитанием в салоне маркизы Рамбуйе, безбедно существовавшего на пенсии Людовика XIII и Гастона Орлеанского и ставшего членом Французской академии с момента ее основания. Во французской проекции социальную стратегию Тредиаковского в первое время после его возвращения в Россию можно определить как «стратегию успеха» (la «stratégie du succès» — см. Виала 1985,

184—185). Эта стратегия предполагает (вернее, предполагала во французской литературной ситуации XVII — начала XVIII в.) быстрый успех у широкой читающей публики, который затем обращается в литературный статус (например, членство в престижных литературных институциях) и одновременно в статус социальный (например, в королевскую пенсию, государственную должность или бенефицию, наконец, в получение дворянства).

С этой стратегией можно связать и выбор жанра для вступления на литературную арену. Чтобы добиться быстрого и решительного успеха, амбициозный автор должен был предложить публике нечто относительно новое и модное в жанровом отношении. Так начинали Корнель и Расин, выбравшие трагедию, Жорж де Скюдери, прославившийся романами и театром, Скаррон и Сент-Аман, вошедшие в моду вместе с модным бурлеском и другими нетрадиционными поэтическими формами (Виала 1985, 221 сл.). Для того чтобы принести блистательный успех, первое предприятие должно было быть авантюрой. Тредиаковский выбирает роман, возможно просто следуя французской моде. Правдоподобно, впрочем, что он рассчитывал на русские условия, в которых галантный роман был абсолютной новинкой, однако же, как Тредиаковский мог сообразить, новинкой долгожданной, поскольку рыцарские романы — «Бову» и «Петра златых ключей» — переписывали и читали уже целое столетие: если публику могли привлекать такие безнадежно обветшавшие на взгляд юного европейца забавы, восторженный прием для «Езды» был обеспечен[5]. Как бы то ни было, этот

[5] О рецепции Бовы в XVII — начале XVIII в. и о последующем переосмыслении этого литературного опыта см.: Серман 1985 и указанную в этой работе литературу. О выборе для перевода «Езды» В. Н. Топоров замечает: «Это сочинение Талемана было выбрано не случайно, но после долгого размышления („думал я долго что какую бы то книжку Французскую начать переводить“), и этот выбор делает Тредиаковскому большую честь: трудно было бы найти во французской литературе среди того, что имело хождение в первой четверти XVIII в. в читательском кругу, книгу (кстати, выходившую многими изданиями), которая, будучи переведена, могла бы рассчитывать на столь большой, скорее всего сенсационный успех, как любовно-аллегорический, стихотворно-прозаический роман Талемана» (Топоров 1996, 612). Я не уверен, в отличие от В. Н. Топорова, что выбор был столь уникален, о современной переводу рецепции может свидетельствовать отзыв Г.-Ф. Миллера — «Das original war von keinen sonderlichen worthe; die übersetzung wurde auch nicht gelobt» (Материалы АН, VI, 171). Выбор, тем не менее, несомненно был осмыслен и ориентирован на потенциальную аудиторию русских читателей.

тактический ход оказался удачным, славы Тредиаковский добился. Проблема теперь была в том, как эту славу обратить в социальный статус[6].

В России не было ни Французской академии, куда могли бы избрать Тредиаковского, ни выплачиваемых литераторам пенсий, ни даже литературных гонораров, которые давали бы если не положение, то деньги (прославленные французские авторы уже в XVII в. обеспечивали литературным трудом свое благосостояние). Единственной культурной институцией в России была в это время Академия наук, прямого отношения к литературе тогда не имевшая. В ней Тредиаковский состоял студентом, но это было достижением явно недостаточным. Сам по себе литературный успех продвижения в Академии обеспечить не мог: немецкие академики по-русски не читали и галантными романами в русском переводе не интересовались. Нужно было найти иных ценителей, которые позаботились бы о превращении литературного успеха в социальный успех. Новоявленных удачников производили только при дворе, так что единственным источником продвижения для Тредиаковского могли быть «щедроты» императрицы. Их поисками Тредиаковскому и приходится заняться[7].

---

[6] Ю. М. Лотман предполагал (1985), что выбор жанра в первом литературном выступлении Тредиаковского обусловлен ориентацией автора на модель французского литературного салона. По мнению Лотмана, «именно эту ситуацию... Тредиаковский с размахом новатора задумал перенести в Россию» (Лотман 1985, 223), причем у этого замысла были социальные мотивы: побудительной причиной было «положение плебея» (Там же, 226), которому утопия салона давала возможность превратить литературные упражнения в ценимое обществом занятие. В этом контексте Лотман упоминает образец Вуатюра. Можно, однако, найти и множество других примеров литературной карьеры, выводившей в свет незнатных и небогатых сочинителей, их путь к успеху мог идти не только через салоны, но и через другие институции литературной жизни (через Академию, как у Пеллисона, или через патронат и Академию, как у Мезерея). Плебейство Тредиаковского вряд ли было приниципиальным моментом — как мы увидим ниже, аналогичные проблемы возникали и у дворянина Сумарокова. Во всяком случае вряд ли Тредиаковский мог — даже в полном реформаторском безумии — надеяться воссоздать в России какой-либо аналог французского салона: в России не только не было чего-либо, хотя бы отдаленно напоминающего литературный салон, не было и того благородного общества, которое было бы готово создать подобие салона и там играть в равенство с прославившимся поповичем. На то, что в Петербурге найдется увлеченный любитель романов, можно было понадеяться, но то, что там объявится маркиза Рамбуйе — никак.

[7] Этот источник положения в обществе играл, конечно, немаловажную роль и во Франции. Примеры Ронсара, Депорта, Малерба должны были быть в той или

Галантный роман мог принести известность (с оттенком скандальности), но не милость двора, в привычки которого поддержка литераторов отнюдь не входила. При русском дворе цениться мог лишь один вид литературы — панегирический. Нельзя сказать, что панегирическая поэзия к 1730-м годам уже была здесь устойчивой традицией, но у нее, по крайней мере, были прецеденты: от Симеона Полоцкого и вплоть до кантов, сочинявшихся учениками Спасских школ (Славяно-греко-латинской академии) (Позднеев 1961). Панегирическая литература получала признание и в виде придворной торжественной проповеди. В 1732 г. Тредиаковский пишет (и, видимо, произносит) приветственную речь и стихи на торжественный въезд Анны Иоанновны в Петербург (тогда же изданные отдельной книжкой: «Панегирик, или слово похвальное всемилостивейшей государыне императрице самодержице всероссийской Анне Иоанновне». СПб., 1732); в это же время сочиняет он и приветственные стихи Екатерине Иоанновне, сестре Анны. Хотя европейский поэтический опыт Тредиаковского отразился в мотивике и поэтике этих стихов, столь же заметна в них и традиция русской панегирической силлабики[8]. Претендуя на роль покровительствуемого двором поэта, Тредиаковский, поскольку возможно, идет уже проложенным путем.

Говоря о «Панегирике», стоит упомянуть следующее любопытное обстоятельство. Тредиаковский «Панегирик» рассылал, и адресатами были влиятельные аннинские вельможи. Сохранилось письмо Тредиаковского графу С. А. Салтыкову от 20 декабря 1732 г., которым молодой литератор сопроводил посылку своего творения. Оно замечатель-

Продолжение сноски

иной степени известны Тредиаковскому. Во Франции, однако, это лишь один из путей устройства литературной биографии, причем в литературной жизни начала XVIII в., т. е. в ситуации, очевидцем которой был Тредиаковский, придворная поэзия утратила свою значимость. Вряд ли, таким образом, ища покровительства при дворе, Тредиаковский держал перед глазами французские образцы. Либо образцы были иными, либо действовать приходилось согласно народной мудрости — «по которой реке плыть, той и песенки петь».

[8] Можно предположить, что, как и канты спасских стихотворцев, эти стихи были предназначены не для чтения, а для пения. Это также указывает на их место в придворном обиходе. В 1730-е годы Тредиаковский выступал не только в качестве поэта, но и в качестве композитора, так что, возможно, им была написана и музыка для упомянутых выше текстов (см.: Сохраненкова 1987). И этот момент сближал панегирическое творчество Тредиаковского с уже существовавшей традицией.

но и по своей риторике, и по тем культурным пресуппозициям, которые в нем запечатлелись. «Не сумневаюсь,— пишет Тредиаковский,— чтоб дерзновение, которое я принял ваше превосходительство сею утрудить посылкою, не показалось вам диковато; однако уповаю, что и прощения достойно, потому что содержит сия книжка похвалы ея императорскаго величества, что всякому верному подданному всегда сладко слышать. С другой стороны, заслуга и достоинство вашего превосходительства то чинит, что должно мне стало показать, хотя чрез сие, глубочайшее почтение, которое я имею к вашему превосходительству, Счастлив бы я мог назваться, ежелиб самолично оное вашему превосходительству удостоился засвидетельствовать» (Забелин 1858, 555—556). Итак, Тредиаковский рассылает изданное им сочинение, что было бы вполне обычным делом во Франции; в русских условиях, однако, это было новинкой, и Тредиаковский это вполне понимает, предполагая, что Салтыкову присылка «Панегирика» покажется «диковата». Тредиаковский, таким образом, насаждает новые нравы — создает тот контекст, в котором литературная деятельность входит в социальные навыки общества. Насколько широко пользовался Тредиаковский этим приемом, сколь многочисленны были адресаты и какова была их реакция, остается неизвестным. Известно, однако, что Салтыков ответил благодарственной запиской, а своему сыну, жившему в Петербурге, отправил письмо с вопросом: «Когда он, Тредиаковский, такия ж книжки подавал тамошним кавалерам, то дарили-ль его чем или нет, и буде дарили, то что надлежит — и ты его подари что надобно...» (Пекарский, II, 33). Ясно, что Салтыков реагирует на присылку «Панегирика» как на европейское новшество и спешит узнать, как с этим новшеством поступают. Именно на такую реакцию и рассчитывает Тредиаковский.

Поиски социальной роли принимают вполне ясные очертания, когда в 1734 г. Тредиаковский пишет и издает «Оду торжественную о сдаче города Гданска». Ода (и сопровождающее ее «Рассуждение о оде во обще») была напечатана с параллельным немецким стихотворным переводом Г. Ф. Юнкера, которому Тредиаковский расточает похвалы и в «Рассуждении», и в появившемся через год «Новом и кратком способе». Как показал Л. В. Пумпянский (1937), Юнкер, а вместе с тем и традиции немецкой школы разума были тем образцом, который определял в эти годы литературную позицию Тредиаковского. Хотя непосредственным подтекстом для оды Тредиаковского была ода на взятие Намюра Буало (Живов 1996, 251—256), сам выбор жанра и сопутство-

вавший ему отказ от панегирической традиции силлабиков указывают на немецкий источник инспирации. Этот же источник, хотя и воспринятый критически, виден и в стихотворной реформе Тредиаковского 1735 г. (Кляйн 1995, 22—35). Можно не сомневаться, что если немцы сделались для Тредиаковского наставниками литературного вкуса, то еще в большей степени они стали в это время его путеводной звездой в литературной карьере. Для этого у них были все основания. Благодаря редкому изобилию немецких дворов придворный поэт был в Германии почти что массовой профессией. Кениг и Бессер, которых упоминает Тредиаковский в «Послании Аполлину», были придворными поэтами, равно как Готтшед и Бок, которых Тредиаковский по разным причинам не называет. В этом качестве прибывает в 1731 г. в Петербург и Юнкер. Как замечает Пумпянский (1983, 5), «Петербург для них [немецких литераторов] — это Дрезден или Вена», и они приезжают туда со «сложившимися навыками социально-бытового поведения» как специалисты «в обслуживании двора». В 1733 г. Юнкер пишет три панегирических оды, и не вызывает сомнения, что в 1734 г. Тредиаковский, которого Юнкер — опять Юнкер — в виде дружеской услуги переводит, вступает на этот же исхоженный немцами путь. При русском дворе наряду с немецким придворном поэтом естественно было быть и поэту русскому.

Немецкая модель была несколько ближе к русским социальным реалиям, нежели модель французская — двор в России на самом деле существовал и как раз в это время — в царствование Анны Иоанновны — в России начинает формироваться придворное общество (höfische Gesellschaft) с теми его социальными и культурными параметрами, которые присущи западноевропейским монархиям (см.: Элиас 1981). Этот процесс обойден вниманием историков, не привыкших в силу давно сложившихся предрассудков приписывать какие-либо цивилизационные инновации этой малосимпатичной и малопросвещенной монархине. Все подобные инновации приписываются Петру. Тем не менее Петр придворного общества не создавал, он слишком был занят разрушением того социального порядка, который достался ему в наследие от XVII в., и его усилия завести в России европейский политес (дав юношеству, например, руководство в виде «Юности честного зерцала») имеют столь выраженный полемический характер, что созидательный момент отходит на второй план. Не создавала придворного общества и Анна, оно возникает при ней как бы поневоле. Жить по-старому оказалось невозможно, и это вполне обнаружилась, когда Ан-

на в 1732 г. решилась переехать в «европейский» Петербург из помнившей еще старые порядки Москвы (где Анна прожила полтора года — если не по-старому, то во всяком случае вспоминая старину; ср.: Анисимов 1994, 366—368). В Петербурге надо было жить по-новому, а это — при отсутствии петровского реформаторского пыла — означало жить, как жили другие европейские дворы. Образцом для всех был двор Людовика XIV, однако на блеск короля-солнца Анна не претендовала, а как норму воспринимала, видимо, немецкий придворный обиход — тень от французского блеска. Как тень этой тени и образовалось российское придворное общество, поэтому немцы занимали в нем важное место и, не изгоняя вполне русской специфики, прививали ему кое-какие немецкие порядки (потом это стало называться немецким засилием при Анне Иоанновне — ср.: Анисимов 1994, 424 сл.). Для этого в 1734 г. был заведен Сухопутный шляхетный корпус, и в этом же русле устраивалась литература — не в подражание золотому веку во Франции, но в том скромном качестве, в котором она существовала при немецких дворах.

Тем не менее и немецкий литературный ландшафт никак на российских просторах не просматривался. Хотя смена ориентира приближала Тредиаковского к реальному полю деятельности, преобразование социального контекста литературного труда оставалось насущной задачей. В Германии придворная литература как социальный институт, основная функция которого состояла в литературном обслуживании двора, была относительно недавним явлением. Лишь во второй половине XVII в. «Intergration des Dichters in den absolutistischen Territorialstaat» (Гарбер 1981, 41), ставшее актуальным еще накануне Тридцатилетней войны и предусматривавшееся культурно-политической программой Опица, превращается в род придворной службы. Именно тогда «[d]ie Stellung des Dichters bei Hofe — zumeist in den Chargen des Bibliothekars oder Historiographen — sank zum Beiträger und Arrangeur höfischen Festwesens herab» (Там же, 34). С этим процессом было связано падение значимости прежних форм социальной организации литературы, в частности Sprachgesellschaften и литературных обществ, вовлечение бюргерской литературы в новую абсолютистско-классицистическую культурную парадигму, вытеснение идеалов ученой литературы (продукции des lettrés) идеалами литературы светской (продукции des littérateurs).

Последний момент был явно связан с французским культурным влиянием. Концепция «политического» поведения и «политического»

человека, утверждавшаяся Хр. Вайзе и образовавшая теоретическое основание нового функционирования литературы (Фрюзорге 1974), находит соответствие в социальных установках французских классицистов XVII в., адресовавших свою продукцию обществу des gentilshommes и ориентировавшихся на культурные навыки этого общества. В Германии, однако, эта парадигма трансформировалась, накладываясь на иную предысторию и иные социальные структуры. С одной стороны, адресатом оказывалось не светское общество (не существовавшее в том виде, как во Франции), а двор со всеми его советниками и чиновниками (Гарбер 1981, 42), так что politesse наделяется своего рода просвещенческими обертонами. С другой стороны, при этой трансформации на месте главной европейской столицы, динамичной и в культурном и в социальном отношении, оказывается немецкое княжество, в котором придворная элита отделена от остального общества жесткими границами социальной иерархии, в которой практически отсутствует социальная мобильность. Литератор обслуживает придворное общество, но практически никогда не входит в него (ср.: Элиас 1969). Поэтому даже в интересующий нас период конца XVII—первой половины XVIII в. не полностью теряют свою значимость старые механизмы обеспечения социального статуса литература, в частности университетская карьера, никакой роли во Франции не игравшая. Так, сам Вайзе не только служит при дворе, но и состоит профессором политики, риторики и поэзии в Gymnasium illustre, основанной в 1664 г. герцогом Августом Саксен-Вайсенфельским в качестве своего рода рыцарской академии, а в последние годы своей жизни становится ректором гимназии в родном Циттау. Позднее профессорами были Готтшед и Кениг, профессором Российской академии сделался, приехав в Петербург, и Юнкер. Немецкая модель предполагала некоторую социальную ущербность (позднее она развивается в ту парадигму немецкой культуры, которую Норберт Элиас противопоставляет французской цивилизации—Элиас 1969), так что социальные притязания Тредиаковского стали, видимо, более скромными, однако и для этих притязаний готового контекста не существовало, и его надо было создавать на пустом месте.

Вступив на немецкую тропу, Тредиаковский в 1733 г. получает должность адъюнкта или секретаря Академии («bloss dem titel nach, ohne wirklich secretairsdienste zu thun», как замечает Г.-Ф. Миллер в своей Истории Академии наук—Материалы АН, VI, 585; ср.: Успенский и Шишкин 1990, 151—152)—профессорство было ему еще не по чину. В

1735 г. он создает Российское собрание при Академии, и это, видимо, должно было открыть ему путь к академическому продвижению. О деятельности Российского собрания мы не знаем почти ничего, и скорее всего не случайно, а потому, что и самой деятельности было очень немного (ср.: Берков 1936, 26). В Собрании было пять человек, занимавшихся в основном переводами, которые и могли рассматриваться на заседаниях (Материалы АН, II, 696—698)[9]. Это предприятие, тем не менее, весьма любопытно как попытка создать социальный контекст для литературной деятельности, институализировать ее, хотя на практике Тредиаковский институализировал лишь самого себя. Российское собрание по замыслу Тредиаковского было репликой Французской академии. Как и у французских академиков, первой задачей новосозданного общества было очищение языка и регламентация эстетических принципов. Говоря об этих задачах, Тредиаковский прямо ссылается на французский прецедент: «[П]ервые ли мы в Эвропе, которым сие не токмо трудно, но почти и весьма неприступно быть кажется? были, были таковые, которые не боязся того, но смотря на будущую из сего пользу, начали, продолжили, и некоторые с похвалою окончали. Например: не не трудно было, в самом начале, Флорентинской Академии старание возъиметь о чистоте своего языка; возъимела. Не не страшно было, думаю, предприять так же и Французской Академии, чтоб совершеннейшим учинить свойство их диалекта; предприяла. Не возможно, чаю, сперва казалось Леипцигскому Сообществу

[9] Миллер называет эту институцию «eine conferenz für die translateurs... worin die übersetzungen vorgelesen wurden» и говорит, что она была установлена президентом Академии Корфом, «[d]a man immer mehr bemühet war, ausländische bücher in die russische sprache zu übersetzen» (Материалы АН, VI, 367), определяя, таким образом, задачи Собрания значительно скромнее, чем Тредиаковский и, возможно, в большем соответствии с тем, что было на самом деле (Тредиаковский писал при открытии Собрания, Миллер — много позже).

Какая-то память о Российском собрании в Академии, возможно, сохранялась. Ломоносов в представлении Разумовскому от 7 января 1758 г. говорит, что «для умножения книг российских, чем бы удовольствовать требующих охотников, не достает станов, переводчиков, а больше всего, что нет Российскаго собрания, где б обще исправлять грубые погрешности тех, которые по своей упрямке худые употребления в языке вводят», и предлагает «переводчиков умножить из студентов и составить Российское собрание» (Ломоносов, XI, 27, 29). Показательно вместе с тем, что Ломоносов никак на прежний опыт не ссылается, надо думать, потому, что заметного следа он не оставил. См. также ниже об аналогичных мечтаниях Сумарокова.

подражать толь благоуспешно вышереченным оным Академиям, коль те начавши окончали щастливо; подражает, и подражала благополучно» (Тредиаковский 1735, 12/1935, 330—331). В качестве первопроходцев предложенного пути Тредиаковский называет французских авторов, принадлежавших к первым двум поколениям nouveau doctes: «Французские Балзаки, Костарды, Патрю и прочие безчисленные» (Там же, 14/331). Вместе с тем и план работ Российского собрания, предложенный Тредиаковским, в точности напоминал планы Французской Академии. Как следует из речи Тредиаковского, Российскому собранию предстояло позаботиться «о Грамматике доброй и исправной, согласной мудрых употреблению», «о дикционарие полном и довольном», «о Реторике, и Стихотворной Науке» (Тредиаковский 1735, 6—7/1935, 327—328). Эта программа является точной копией устава Французской Академии, в 26-м пункте которого говорится: «Il sera composé un Dictionnaire, une Grammaire, une Rhétorique et une Poétique sur les observations de l'Académie» (Ливе, I, 493)[10].

Итак, судя по этим данным, Тредиаковский вновь переключился с немецкой модели на французскую. Сама идея устройства специально литературного общества, отличного от Академии наук, говорит о том, что Тредиаковский пытается эмансипировать литературу от учености, т. е. создать для литературы то автономное социальное пространство, которое было у французов и у них образовалось вместе с возникновением особых литературных обществ (в первую очередь Французской академии). В России подобная эмансипация сводилась к утверждению права литературы на существование в качестве особого рода деятельности, а не привеска к академической науке. В это же время Тредиаковский издает «Новый и краткий способ к сложению российских стихов» — труд, по своему типу и риторическим стратегиям хорошо вписывающийся в деятельность французских nouveau doctes. Для немецких придворных поэтов подобные задачи не были особенно актуальны. Правда, и в Германии Готтшед создает в Лейпциге в 1727 г. Не-

[10] Формулировки, близкие к словам Тредиаковского, находим в проекте Шапелена, который мог быть известен Тредиаковскому по «Истории Французской Академии» Пелиссона (Пелиссон, I, 35—36). Согласно этому проекту Академия должна была «...travailler à la pureté de notre Langue... pour cet effet, il falloit premiérement en régler les termes & les phrases, par un ample Dictionnaire, & une Grammaire fort exacte qui lui donneroit une partie des ornemens qui lui manquoient; qu'ensuite elle pourroit acquérir le reste par une Réthorique, & une Poetique, que l'on composeroit pour servir de règle à ceux qui voudroient écrire en vers & en prose».

мецкое собрание, которое Тредиаковский упоминает в качестве образца. Однако Немецкое собрание не столько было призвано эмансипировать литературу от учености, сколько сделаться корпоративным институтом, ослаблявшим зависимость литератора от апроприировавших литературу дворов. В России для такого корпоративного самоутверждения не было никакой почвы: сначала надо было убедить государство апроприировать литературу.

Впрочем, и здесь ни о какой последовательности говорить не приходится. Например, в 1737 г. Тредиаковский издает перевод (с французского) «Истинной политики знатных и благородных особ» Ремон-де-Кура (Тредиаковский 1737). Этот выбор указывает скорее на немецкий образец пропаганды политеса с просвещенческими обертонами, чем на образец французский, в котором такая пропаганда могла быть адресована только начинающему мещанину во дворянстве и была тем самым в высшей степени маргинальна. Можно предположить, что в этих опытах социального творчества Тредиаковский пытается соединить разные модели — точно так же как он это делает в своей стихотворной реформе (см.: Клейн 1995). И в этом случае отсутствие утвердившихся национальных традиций обеспечивает свободу экспериментирования, в котором смешиваются и накладываются друг на друга разные образцы, принадлежащие в своих истоках к трудно совместимым культурным парадигмам.

Реальным основанием для такой свободы было безразличие государства. При узости читательской аудитории воздействие литературы на общество никак не способно было стать предметом государственных забот. Следуя примеру других европейских дворов, русский двор мог — вполне бескорыстно — оказать поддержку неожиданно появившемуся литературному таланту, но он нисколько в нем не нуждался. Социальные эксперименты Тредиаковского прекращаются в 1737 г. В этом году сгорел его дом и библиотека, и сразу же обнаружилось все ничтожество достигнутого им положения, т. е. общее ничтожество статуса ученого литератора при российском дворе. И двор, и академия вполне могли без него обойтись. Тредиаковский, не имея средств для жизни в столице, вынужден уехать в провинцию, в Белгород, и зарабатывать гроши трудом переводчика — он берет с собой том «Древней истории» Ш. Ролленя, многотомного сочинения, которое он затем переводит всю жизнь.

Окончательное разочарование в избранном пути ждет его по возвращении в Петербург. Он вернулся в 1739 г., а в феврале 1740 г. слу-

чилась известная в летописях русской литературы, обсуждавшаяся и Пушкиным и Белинским история, когда несчастный Тредиаковский был избит кабинет-министром Артемием Волынским. Анна Иоанновна устраивала шутовскую свадьбу, так называемый «ледяной дом», и Волынский, распоряжавшийся устройством праздника, требует от Тредиаковского написать шутовское стихотворное приветствие для новобрачных. Представ перед Волынским, Тредиаковский начал жаловаться на неподобающее с ним обращение, за что и был избит сначала самим Волынским, а затем и его подчиненными. Как позднее Тредиаковский писал в репорте в Академию, «[с] сим я и отправился в дом мой, куда пришед, сочинил оные стихи» (Материалы АН, IV, 307). Он попытался жаловаться Бирону, но в приемной у фаворита опять встретил Волынского, опять был избит (Волынский при этом приговаривал: «буду-ли я иметь охоту на него жаловаться и стану-ли еще песенки сочинять» — Пекарский, II, 78) и отправлен на гауптвахту. На следующий день Тредиаковский в шутовском наряде читал свою песенку во время потешной церемонии, после чего был вновь отправлен на гауптвахту (Материалы АН, IV, 306—309; Пекарский, II, 77—83). Каковы бы ни были причины этого прискорбного происшествия, социальную роль, которую двор отводил литературе, оно проясняло вполне однозначно[11]. Двор с его развлечениями и церемониями мог быть заинтересован в отдельных видах литературной продукции, но, во-первых, он оставлял за собою право определять, что ему в данный момент нужно, и, во-вторых, оценивал услуги придворного стихотворца не выше, чем, скажем, работу придворного сапожника. Никакого элемента утешительной метафоры в понятии социального заказа или обязанностей клиента в отношении патрона при русском дворе не оставалось.

Сыграло ли роль это фиаско, или возникшая конкуренция со стороны Ломоносова, или отсутствие при дворе надежного патрона, но только в первой половине 1740-х годов Тредиаковский расстается с замыслом построить свою литературную биографию по немецкой модели придворного поэта. Нужно было искать иной образец жизненно-

[11] Белинский в рецензии на «Славянский сборник» Н. В. Савельева-Ростиславича, обрушившегося на норманскую теорию как на унизительную для славян немецкую выдумку и противопоставлявшего «патриотов» Волынского и Ломоносова мыслившему «на немецкий лад» Тредиаковскому, писал по этому поводу: «Бедный Тредьяковский! тебя до сих пор едят писаки, и не нарадуются до-сыта, что в твоем лице нещадно бито было оплеухами и палками достоинство литератора, ученого и поэта» (Белинский, IX, 190).

го устройства. Правда, еще в 1742 г. он пишет панегирическую оду Елизавете, а в 1745 становится наконец профессором академии, но это запоздалые вехи с той дороги, которую Тредиаковский уже покинул. Сам способ получения академического места свидетельствует о поисках новых путей социального утверждения. В 1743 г. Тредиаковский подает прошение о производстве его «в профессоры Элоквенции как российския, так, и латинския» (Пекарский, II, 97), но получает отказ от академической конференции. Тредиаковский полагал, что академики отказали, так как «надобно было заградить путь российскому человеку как нибудь» (Тредиаковский 1851, 233). Вряд ли, однако, дело было только в так называемом «немецком засилье», поскольку та же академическая конференция в то же время рекомендовала Ломоносова и Крашенинникова. Тредиаковский называет ту причину, о которой говорили все те, кто, ожидая щедрот от нового режима, объявлял себя потерпевшим от «антироссийской» политики Анны Иоанновны. В отказе академической конференции действительно, видимо, сыграло роль желание не допустить в свой круг чужака, однако дать волю этому желанию академики могли именно потому, что патрона у Тредиаковского не было.

Вполне, надо думать, осознавая это, Тредиаковский обращается за помощью в достаточно неожиданную инстанцию — Св. Синод. Выбор этот неожидан не потому, что для него нельзя найти формальных западных аналогов, такие аналоги как раз найти можно (католическая церковь и в особенности иезуиты патронируют отдельных литераторов во Франции). Выбор этот странен, поскольку в послепетровской России (в отличие от Франции) духовенство вообще, а Синод в частности, не располагают сколько-нибудь заметным влиянием, а потому мало подходят на роль патрона. Правда, после переворота 1742 г. православные иерархи в полной мере использовали тему прихода к власти дочери Петра как восстановления попранного православия (хотя ее отец и был первым попирателем), а в государственный дискурс наряду с элементами национального самоутверждения вошли и мотивы официозного благочестия. Тредиаковский, можно думать, рассчитывал именно на эту новую силу церковного голоса, но этот расчет в любом случае был нарушением социального порядка, поскольку петровская государственность отрицала всякую возможность вмешательства церковных властей в неподведомственные им сферы. Такое нарушение социальных норм неизбежно влекло за собой маргинализацию, и, хотя Тредиаковский по представлению Сената получил академическое ме-

19 — 5339

сто (Пекарский, II, 106—107), он остался аутсайдером как для академической публики, так и для петербургской элиты, пользовавшейся услугами академиков[12].

Избрание в Академию — едва ли не последний успех в карьере Тредиаковского, и при этом успех отнюдь не полный. Каким бы ненадежным ни был социальный статус профессора в России середины XVIII в., даже он плохо приживается к Тредиаковскому. «Господа сотоварищи» время от времени вспоминают незаконность его вторжения в их сообщество (ср.: Пекарский, II, 112) и выжидают лишь удобного момента, чтобы избавиться от него, повторные попытки найти поддержку у Синода не приносят результата[13]. Культурная элита явным образом отторгает от себя Тредиаковского, и это отторжение обусловлено тем, что неясной и неприемлемой оказывается та социальная модель, которой он следует. О том, какой была эта модель, свидетельствуют те монументальные работы, которым он посвящает последние десятилетия своей жизни. Как уже говорилось, он переводит «Древнюю историю» Ролленя, затем его же «Римскую историю», а после этого «Историю римских императоров» ученика Ролленя Кревье; это три-

[12] Тредиаковский явно осознавал, что социальные нормы им нарушены, и издание своей вступительной академической речи «Слово о богатом, различном, искусном и несхотственном витийстве» снабдил посвящением графу М. Воронцову. В нем он писал, что «почитай чрез Вас я получил себе профессорство, котораго нача́ло не что есть иное, как токмо вечное Достопамятствие к громкой Славе Вашего Имени» (Тредиаковский 1745, 10—12), т. е. приписывал свое продвижение патронату влиятельного вельможи, и лишь затем упоминал об аттестате, выданном ему Синодом, и о ходатайстве Сената. Тредиаковский таким образом стремился хотя бы post factum привести свое продвижение в соответствие с принятой моделью, однако вряд ли успел в этом, так что из Петербурга в немецкие журналы сообщали, что «господа его сотоварищи не могли слушать этой речи [вступительной речи Тредиаковского] без великой досады от упадка их общества» (Пекарский, II, 112).

[13] Имею в виду историю с напечатанием стихотворного переложения Псалтыри и Феоптии. В 1755 г. Синод по прошению Тредиаковского одобрил оба сочинения Тредиаковского для печати и распорядился напечатать их за счет духовного ведомства в Московской синодальной типографии. Публикация, однако, не состоялась, и воспрепятствовал ей, по-видимому, М. М. Херасков, бывший в то время директором типографии (Шишкин 1989, 533). Какова именно была позиция Хераскова в этом деле, вряд ли можно выяснить, однако представляется вероятным, что он не видел места для Тредиаковского в литературной жизни, в каком бы зачаточном состоянии ни находилась она в это время.

дцать больших томов. Русский читатель получал корпус сведений об античной истории на уровне тогдашней науки и тем самым, по принятому в XVIII в. мнению, ключ к просвещенному взгляду на историю и политику. А в дополнение к этому он переводит два наиболее известных в Европе политических романа: «Аргениду» Барклая и «Приключения Телемака» Фенелона, снабжая читателя инструментами анализа политических систем и исторических обстоятельств (о значении этих переводов см.: Пумпянский 1941, 241—248). Очевидно, что Тредиаковский следует при этом новой установке — не модного литератора и не придворного поэта, а ученого наставника народа. В рамки этой установки естественно укладывается и создание религиозно-философского трактата в стихах «Феоптия» (1750—1754 гг.); в нем взгляд на творение мудрого философа противопоставлен, с одной стороны, обскурантистскому невежеству, а с другой — развратному безбожию. Эта же позиция просматривается и в сделанном Тредиаковским стихотворном переложении Псалтыри, которое преследует не только чисто литературные, но и религиозно-просветительские задачи[14].

---

[14] При переложении Тредиаковский пользовался сверх греческого еще и латинским и французским переводами. «С сею троякою помощию добирался я, по возможности, до желаемыя мне в Славенской Псалтыре ясности, которую-разлить-всюду и по преложению моему всемерно тщался... но при свете оныя, иногда довольном, иногдаж несколько слабом, от положенных речей в нашем переводе всячески не удалялся, и, сколько возможно было, оными самыми Стих мой составлял...» (Тредиаковский 1989, 7). С точки зрения Тредиаковского, переложение является, таким образом, адекватным воспроизведением канонического церковнославянского текста; вместе с тем оно противопоставлено каноническому тексту своей ясностью (понятностью), что делает переложение особенно удобным для назидания благочестивого читателя. Поэтому Тредиаковский надеется, что «самыи оныи буйныи духи, высокоумно Богоборным неверием дмяшиися, и дерзосно нечестивое свое самомнение изрыгающии, способнее медом Стихов усладиться могут, и равно ж чтением Псалмов преклониться к Истинне» (Там же, 6). Тредиаковский предполагал издать переложение Псалтыри вместе с «Феоптией». Эти произведения были освидетельствованы Синодом, который не нашел в них никакой «святей церкви противности» (Там же, 476) и одобрил их публикацию (см. об истории этого неудавшегося издания: Шишкин 1989; о литературном контексте: Живов 1993). Таким образом, Тредиаковский стремился к признанию своей роли духовного наставника, причем к признанию, идущему не от двора, а от церковных властей. В этом можно видеть попытку найти альтернативный источник утверждения своего статуса, попытку, обреченную на провал, поскольку, как уже было сказано, в России XVIII в. — в отличие от Франции — церковные власти не

Такой перелом в карьере не является чем-нибудь чрезвычайным, если иметь в виду все множество европейских литературных биографий этого времени. Там, где начинают играть роль литературная мода и удача, не могут не появиться и неудачники (ср.: Виала 1985, 233—235). Уклонение от принятых способов построения литературной карьеры ведет к маргинализации. Парадокс состоит в том, что в русских условиях маргинализация происходит при том, что по торному пути, оставленному Тредиаковским, идут не стройные ряды успешних литераторов, а от силы один Ломоносов. Таким образом, разветвленная европейская литературная ситуация проецируется на русскую сцену, располагаюшую лишь минимальным числом актеров, так что им приходится играть по нескольку ролей и единолично представлять целые литературные институции. Более того, в этот эмбриональный период русские литераторы располагают поразительной свободой выбора ролей и моделей, не ограниченной ни литературным прошлым (которое регулярно выводит из игры очередной набор ролей), ни переполненной литературной сценой, на которой занято каждое место, так что устранением предшественника приходится заниматься даже маргиналам. Эта свобода выбора обусловлена, как уже говорилось, периферийностью литературы в целом и в силу этого отсутствием у литератора всякого социального статуса; как бы, однако, ни были прискорбны эти обстоятельства сами по себе, свободу они все-таки создавали.

Выбирая новую установку, Тредиаковский явно не считается ни с европейской модой, ни с соображениями благоразумия. Он больше не стремится к автономизации литературы, а обращается к той гуманистической модели, которая во Франции была дискредитирована литературным движением nouveaux doctes, а в Германии отступила на второй план с появлением массовой придворной поэзии. Правдоподобно, что, расставшись с не принесшими успеха немецкими примерами, он вновь обращается к своему французскому опыту, однако в качестве своих новых героев избирает не модных литераторов, но фигуры, для литературного процесса конца XVII—начала XVIII в. в том или ином отношении маргинальные. Во Франции, снабжавшей Тредиаковского образцами и категориями самопредставления, литература, обретшая независимость и противопоставившая себя гуманистическому синтезу

Продолжение сноски

обладали ни независимостью, ни необходимым авторитетом для воздействия на социальные структуры.

(синтезу литературы и учености) в первой половине XVII в., вместе с обретением независимости утеряла собственную политическую и моральную позицию; в политическом и нравственном отношении литература nouveaux doctes была конформистской, отказавшейся от тех утопических задач нравственного преобразования и политического переустройства Европы, которые утверждались поздним гуманизмом (ср.: Гарбер 1987). Как афористически формулирует Л. В. Пумпянский, «ренегат науки — герой абсолютистской интеллигенции» (Пумпянский 1983, 7). Традиции позднего гуманизма не были, однако, полностью забыты, во фрагментированном и преобразованном виде они продолжали действовать на периферии литературного пространства. «Аргенида» Барклая еще в существенной степени относилась к позднегуманистической традиции, «Приключения Телемака» Фенелона, исторические и педагогические сочинения Ролленя сохраняли — в неодинаковой степени и в несхожих трансформациях — отголоски позднегуманистической утопии. Тредиаковский (вряд ли хорошо знакомый с собственно позднегуманистическими сочинениями) вновь собирает разбросанные осколки ушедшей в прошлое парадигмы и на ней основывает свою социальную, литературную и нравственную позицию. И именно эта позиция превращает Тредиаковского в маргинала. Г. Н. Теплов, чутко улавливавший направление господствующей культуры, замечает в 1755 г.: «По сие время все русские стихотворцы персонально нам ведомы. Ни единаго из них нет, у котораго бы таковым густым изо всех школьных наук чадом набита была голова, как Тредиаковского. Он один сим заражен, защищает слова школьныя латынския и взводит на Цицерона свою собственную поваренную латынь» (Пекарский, II, 189—190).

И в этом случае Тредиаковский, видимо, ориентируется на конкретный образец, демонстрировавший, что неогуманистическая позиция также может быть основой для обретения социального статуса — возможно, не столь ясно очерченного и выигрышного, как статус придворного литератора, но зато более соответствующего характеру и наклонностям трудолюбивого моралиста. Представляется, что особенно важной в этом отношении фигурой был для Тредиаковского Ш. Роллень. Тредиаковский, слушавший его лекции во Франции и потом всю жизнь этим гордившийся (Материалы АН, VI, 172), называет его «великим» (Тредиаковский, РИ, I, с. ДI). Существенны два момента: во-первых, сочинения Ролленя по античной истории были учебником стоической нравственности и гражданского достоинства в развращен-

ной Франции эпохи Регентства, во-вторых, в его «Traité des études» гумантитарные знания трактуются как необходимый элемент воспитания общества. Обе эти установки были чрезвычайно близки Тредиаковскому и воспринимались им, видимо, как координаты его собственной жизненной и литературной позиции. Роллень был ученым-эрудитом и одновременно независимым нравственным наставником общества. О такой же позиции мечтал для себя и Тредиаковский[15].

Тредиаковский в своей ипостаси «русского Ролленя» не был похож на Ролленя прежде всего потому,—и это важно в нашей перспективе—что настоящий Роллень стоял практически вне литературы. Роллень пишет свои сочинения в виде ученых трактатов, Тредиаковский создает ученый трактат («Феоптию») в виде поэмы. Роллень из позднегуманистического синтеза извлекает лишь одну линию преемственности—нравственно-просветительскую, Тредиаковский возвращается к целостности этого синтеза. Тредиаковский тем самым не сходит с литературного поприща, но утверждает новые задачи литературы. Литература должна не воспевать и украшать, но просвещать и наставлять. При этом, как показывают «Аргенида» и «Тилемахида», первым адресатом наставлений оказывается правящий монарх, концептуализирующийся как центр социальной гармонии. Одновременно авторство сопрягается с новым набором текстов: критерием отбора текстов, конституирующих авторский oeuvre, становится не их успех (т. е., в русских условиях, их апробация двором), а их внутреннее нравственное достоинство, не зависящее от властей и публики[16].

---

[15] Для Тредиаковского должны были быть привлекательны и другие черты биографии Ролленя. Как отмечал сам Тредиаковский, «был он... муж нискаго состояния по рождению: сын кожевого художника парижанина; но имел свыше превысокия дарования умственныя и нравственныя. Толь сие праведно, что разум и добродетель, есть жребий всего человеческаго рода, а не человеков только породных...» (Тредиаковский, РИ, I, Б). Роллень собственными силами достиг достаточно высокого и в то же время независимого положения: несколько раз он был ректором Парижского университета. За свою независимость и склонность к янсенизму он подвергался преследованиям и вынужден был уйти из университета. Всем этим обстоятельствам Тредиаковский мог найти аналоги и в собственной судьбе (о Тредиаковском и Роллене см.: Серман 1962; Кибальник 1981; Живов 1996, 312).

[16] Литературная эволюция Тредиаковского напоминает в этом отношении развитие современной ему немецкой литературы в целом. В определенном смысле Тредиаковский, меняя свои позиции, проходит путь от Каница до Клопштока (ср. об элементах подобной эволюции у И. Х. Гюнтера: Бютлер-Шён 1981, 47—78—

Роллень поплатился за свою независимость уходом из университета и недоброжелательством части общества; ни своего положения, соответствовавшего закрепленному социальному статусу, ни относительного благополучия он при этом не лишился. Он оставался включенным в корпоративные институты, которые создавали для него минимальную социальную защищенность. Аналогичный статус в России никак закреплен не был (вплоть до середины XIX в.): общество своих независимых наставников не поддерживало, а власть им, естественно, не симпатизировала. Переставший писать панегирики Тредиаковский покровителя при дворе не имел, и его ученые достоинства популярностью там не пользовались. Скорее напротив: попытки учить царей праведности, хотя бы и посредством переводов (в них, впрочем, Тредиаковский постоянно добавлял свои собственные, часто весьма резкие слова — ср.: Лакшин 1962), двором воспринимались как непристойность. Позднее, чтобы лишить назидательные сочинения Тредиаковского всякого авторитета, Екатерина II заставляла придворных учить «Тилемахиду» в качестве штрафа. Как сообщает Евгений Болховитинов, «[п]ри императрице Екатерине II в эрмитаже установлено было шуточное наказание за легкую вину выпить стакан холодной воды и прочесть из Тилемахиды страницу; а за важнейшую — выучить из оной шесть строк. Сей закон написан был золотыми буквами на таблице, которая и до ныне цела» (Евгений Болховитинов, II, 221)[17]. В

Продолжение сноски

глава «Die Krise der Gelegenheitsdichtung und der Rückbezug auf das humanistische Dichterideal»). Сходство, однако, остается внешним, а различия принципиальными: например, Тредиаковский и Клопшток совершенно по-разному представляют себе адресата своего творчества. В любом случае нет существенных оснований предполагать, что в этом отношении немецкий литературный процесс как-либо повлиял на русского автора (хотя гекзаметры «Тилемахиды» обнаруживают несомненную связь с немецкой традицией — Нейкирха и Клопштока, см.: Фрейданк 1985).

[17] Такая же дискредитация имела место и в издававшемся Екатериной журнале «Всякая всячина». Здесь «Тилемахида» рекомендовалась в качестве средства от бессонницы (Всякая всячина 1769, 15), причем в письме одного из «читателей» говорилось, что «для совершеннагож от безсонницы освобождения потребно было приобщить к Тилемахиде несколько стихов из Аргениды» (Там же, 31). На это издатель отвечал, что боялся предписать «Тилемахиду» вместе с «Аргенидой», поскольку это было бы слишком сильным средством, которое «сон обращает в лифаргию, то есть в непрерывный сон. В прочем мы спорить не будем, что стихи Аргениды одни могут служить к таковому же употреблению; но в месте с Тилемахидою они произведут терзание жил, потяготу, тягость и отвращение ото всего»

этом контексте обличения тирании становились пустой шуткой, а Тредиаковский — нелепым шутом (ср.: Орлов 1935).

Воспользовавшись беззащитностью Тредиаковского, его соперники на литературном поприще — Ломоносов и Сумароков — ославили его бездарностью и постарались вытеснить с литературной сцены. В 1757 г. Тредиаковский — по собственным его словам, «ненавидимый в лице, презираемый в словах, уничтожаемый в делах... прободаемый сатирическими рогами» (Пекарский 1866, 179) — перестает появляться в Академии — как раз в то время, когда заправлять академическими делами начинает Ломоносов. В 1759 г. Тредиаковского отставляют от Академии, и последние десять лет жизни он проводит в полунищете и болезни. Репутация, созданная ему его соперниками и недоброжелателями, закрепляется за ним на долгие годы (Рейфман 1990), так что этот первый опыт литературной независимости остается в обществе неосознанным и невоспринятым. Насколько успешной была эта дискредитация, видно из всей последующей рецепции Тредиаковского. В истории литературы он сохраняет определенное место лишь как реформатор стиха, а в истории общественной мысли оказывается в полной мере quantité négligeable, несмотря на то, что в этой сфере его влияние на читающую публику было никак не меньшим, чем влияние Ломоносова или Сумарокова (ср.: Рейфман 1990, 41—42)[18]. Показа-

Продолжение сноски

(Там же, 32). В другом месте в этом же контексте упоминаются «книги вышедшия из перевода древней и Римской истории» (Там же, 109—110). Таким образом, осмеянию подвергается весь тот комплекс идеологически значимых трудов Тредиаковского, о котором мы говорили выше. В этом случае мы явно имеем дело с пропагандистской акцией, а не с шуткой для «интимного круга», как предлагает — на мой взгляд необоснованно — интерпретировать эрмитажные правила И. Рейфман (1990, 165). Политические теории рассматриваются Екатериной, надо думать, как привилегия государства, т. е. монарха; стоит отметить в этой связи, что именно сама Екатерина в русском издании «Велизария» Мармонтеля (1768 г.), продолжающего традицию политического романа, переводит главу, в которой осуждается тирания (Сухомлинов, I, 121, 400—402).

[18] Ср. еще любопытное и не поддающееся однозначной интерпретации свидетельство из «Всякой всячины». В одном из писем, продолжающем тему «Тилемахиды» как снотворного средства, говорится: «Он [Тредиаковский] конечно долее моего писал и с позволения больше врал. Однако пускай ему худо: смело скажу, что нет ни одного Рускаго сочинения, из коего бы больше его мест наизусть помнили. Как же о таких сочинениях думают? О них взывает некто из славных писателей: где те места, кои читатели наизусть помнят? Видно, что они делают честь сочинителю... Случается, что дурное помнят гораздо более; и вот пример: в сочи-

тельно, что В. Глисон (1981), рассматривая интеллектуальную предысторию политической мысли Фонвизина, Новикова и Богдановича, подробно пишет о политических идеалах Ломоносова и Сумарокова, а Тредиаковского даже не упоминает.

Между тем социальные творчество Тредиаковского создавало особое направление в решении проблемы литратуры и власти и вводило в понимание авторства черты гуманистического идеала, до Тредиаковского русскому обществу неизвестные. Без этого личностного коррелята совокупность его просвещенческих трудов теряет свою цельность и делается в глазах потомства плодом бессмысленного трудолюбия педанта: несвоевременный опыт гуманистического синтеза воспринимается как попытка подменить талант ученым начетничеством. Придать литературе социальный статус Тредиаковскому не удается, ни одна из трех моделей, которые он вводит в русский литературный процесс, социального пространства литературы не образует. Однако проблему места литературы в жизни русского европеизированного общества Тредиаковский ставит с чрезвычайной остротой, и в этом его опыт оказывается в полной мере воспринят и использован.

Ломоносов

Неудачливому Тредиаковскому противостоит торжествующий Ломоносов. Противостояние это, однако, носит в большой степени мифологический характер: оппозицию образуют миф Тредиаковского и миф Ломоносова, созданные мифологизированной историей литературы. История создания этой мифологии подробно описана И. Рейфман (Рейфман 1990; ср. еще: Глаголева 1911), и прямого отношения к нашей теме не имеет. Надо, впрочем, сказать, что образование ломоносовского мифа, начавшееся практически сразу же после его смерти, решало ту самую задачу, которую не удалось решить при жизни «отцам» новой русской литературы — утверждение социального статуса литературы и литератора. Возможность подобной легитимации появляется вместе с возникновением в 1760-х годах читательской аудитории, не совпадающей с двором. Для этой новой аудитории Ломоносов оказы-

Продолжение сноски

нениях тогоже творца есть сюблима полтора или и более, кои бы можно было помнить ко прославлению его; однако кто их знает? Сокрыты они от наиострейшаго зрения трудолюбивейшаго кописта» (Всякая всячина 1769, 59—60).

вается репликой Петра Великого в сфере литературы: Петр выступает как мифологический творец новой России, Ломоносов — как мифологический творец новой русской литературы, продолжающий дело Петра и как бы от него получивший свою миссию. Новая литература становится при этом — в прямом противоречии с фактами — неотъемлемой частью петровских преобразований, и это делает поддержку литературы такой же обязанностью европеизированного общества, как и верность «делу Петра» в целом. Элементы этого мифа появляются уже в «Оде на смерть Ломоносова» А. П. Шувалова 1765 г.[19], они просматриваются в ломоносовской биографии, составленной Я. Штелином, ясно видны в «Похвальном слове Ломоносову» М. Н. Муравьева и к концу XVIII в. становятся штампом историко-литературного сознания. На Ломоносова могут даже переноситься атрибуты петровского мифа. Красноречивый пример — стихи А. С. Пушкина «Отрок», в которых призвание юного рыбака Ломоносова в литературу описывается как призвание Христом апостолов. В петровском мифе апостолом новой России был Петр, это «апостольство» Петра распространяется теперь и на Ломоносова, который должен стать «помощник царям» (Пушкин, III, 241). Если литература утверждается как продолжение миссии царя-преобразователя, это естественно обеспечивает ее социальный статус, а писателю дает в обществе место рядом с государственным мужем.

Ломоносовский миф воздействует и на построение реальной биографии писателя, она начинает воссоздаваться по своего рода агиографическому канону. Как юный святой наделяется врожденным стремлением к праведности, отстраняющим его от бессмыслицы детских игр, так и Ломоносову приписывается некое врожденное просветительство: тяга к учению и литературному труду, восторженное отношение к петровским преобразованиям и рациональная недоверчивость к религиозной догме (см. все эти элементы в последней из поя-

---

[19] У Шувалова параллелизм Петра и Ломоносова отчетливо отражается в топике оды, слава Ломоносова занимает в ней то самое имперское географическое пространство — «Des rocher du Caucase aux limites du Nord» (Тихонравов 1853, 18), — в котором размещается власть торжествующего монарха (ср.: Пумпянский 1983, 24—25). Как и Петр, Ломоносов творит из ничего («Privé de tous sécours sans modèle et sans guides») и создает цивилизацию на просторах старинной дикости — «Sa voix avec courage Dans un pays sauvage Enseigne la raison». Как и в случае с Петром, труды Ломоносова закладывают основание, на котором вырастает новая Россия, он «eclaire un peuple entier, et devient son appui» (Тихонравов 1853, 19).

вившихся биографий Ломоносова: Серман 1988, 11—17)[20]. Поэтому и дальнейшее повествование о его жизни оказывается описанием того, как осуществлялось это изначальное призвание. Эта схема предполагает, конечно, борьбу, конфликты, происки недоброжелателей, но исключает куда более важный внутренний момент: неуверенность в своих жизненных позициях и поиски моделей, которые позволили бы эти позиции утвердить. Между тем без этих поисков, т. е. социального эксперимента, непонятны не только отдельные биографические детали, но и динамика творчества писателя.

Ломоносов родился в деревне недалеко от Холмогор в семье черного (государственного) крестьянина, занимавшегося перевозкой грузов по Северной Двине и Белому морю и в силу этого достаточно зажиточного. Крестьянское происхождение и образует мифологический зачин ломоносовского мифа, поскольку в обычном случае происхождение в XVIII в. предопределяло жизненные обстоятельства: по заведенному Петром порядку государственной жизни дети крестьян оставались крестьянами. Ломоносов был исключением. Эта исключительность связывается с его необыкновенной одаренностью, что, видимо, справедливо, но никак не раскрывает работу социального механизма, допустившего это исключение. Оригинальность судьбы Ломоносова видна в ретроспективе, начальные годы указывают скорее на известный, хотя и не слишком частый социальный тип.

Ломоносов получил традиционное воспитание и, видимо, продолжал бы дело своего отца, если бы не конфликт с мачехой, которая была недовольна склонностью Ломоносова к чтению и несклонностью к хозяйственной деятельности. Разрешается этот конфликт достаточно обычным образом: девятнадцатилетний Ломоносов уходит из дому и отправляется в расположенный неподалеку монастырь[21]. В монасты-

---

[20] Ср. агиографический по типу мотив конфликта со сверстниками уже в одной из первых биографий Ломоносова, написанной Я. Штелиным: «[Ломоносов] учинился, ко удивлению всех, лучшим чтецом в приходской своей церкви. Охота его до чтения на клиросе и за амвоном была так велика, что не редко биван был не от сверстников по летам, но от сверстников по учению за то, что стыдил их превосходством своим пред ними произносить читаемое к месту разстановочно, внятно, а притом и с особою приятностию и ломкостию голоса» (Пекарский, II, 270).

[21] Семейные неурядицы как стимул к литературной карьере представляются достаточно обычным сюжетом в европейской литературной жизни XVII—XVIII вв. Недоброжелательство мачехи посылает, например, в литературу Скаррона, сына влиятельного парламентского чиновника, который мог бы унаследовать положе-

ре он служит псаломщиком, однако остаться там надолго не может (поскольку пострижение в монахи строго регламентировалось и дееспособных мужчин не постригали—см.: Крейкрафт 1971, 251—261). Здесь, видимо, и возникает план его отправки в Москву и поступления в Славяно-греко-латинскую академию. Ни о каком ломоносовском антиклерикализме для этого времени не может быть и речи[22]. Уйдя из деревни, т. е. лишившись наследственного социального статуса, Ломоносов пристал к той плохо определенной и мало изученной группе населения, для которой отсутствие ясного социального положения было обычным,—к прицерковным людям. Несмотря на все петровские запреты, эти люди никогда не переводились и иногда пристраивались, становясь монахами или священниками, хотя чаще так и оставались без места в жизни, перебираясь из монастыря в монастырь[23].

Продолжение сноски

ние своего отца и обойтись без литературных занятий (по крайней мере, профессиональных), если бы не оказался в своей семье как бы неродным (Фельпс 1951, 10 сл.). Подобная связь писательства с социальной неустроенностью обусловлена тем, что в это время литература остается новой и рискованной профессией, которую от хорошей жизни не выбирают; биографические детали имеют здесь, таким образом, прямое отношение к социологии литературы.

[22] И. З. Серман пишет, что с детских лет Ломоносов был настроен антиклерикально: «Many of the customs which the Russian orthodox church upheld and sanctified must have appeared repulsive to an attentive and inpressionable boy, well read in the literature of saints' lives» (Серман 1988, 11). Позднее, будучи уже в Академии наук, Ломоносов действительно неоднократно высказывает антиклерикальные суждения (как и полагалось просветителю), превозносит Петра и с одобрением упоминает его указы по духовному ведомству; эти взгляды переносятся и на годы его юности. Это явно неоправданная экстраполяция, для которой нет никаких оснований, действие того же агиографического канона: убежденным просветителем Ломоносов оказывается с юных лет. Когда Ломоносов превращается в антиклерикала, остается неясным, но в любом случае нельзя, как это делает Серман, основываться на его поздней записке о способах повышения рождаемости в России, написанной в обстановке борьбы различных придворных партий; к 1720—1730-м годам все это не имеет никакого отношения.

[23] Как уже говорилось, законодательство XVIII в. ограничивает социальную динамику во всех отношениях, так что переход из одной социальной группы в другую (например, нередкий еще в XVII в. переход из крестьянства в духовенство) становится юридически невозможен. Существенно, однако, что в этой области, как и в большинстве других, законы не действуют или действуют лишь ограниченно. «Незаконная» социальная мобильность XVIII в. требует отдельного исследования. Укажу сейчас лишь несколько примеров в интересующей нас области

Одним из способов получения нового социального статуса было поступление в духовную академию. Кончив академию, можно было получить место священника или, постригшись в монахи, остаться в академии преподавать, или, наконец, уйти на государственную службу. Нельзя было, строго говоря, лишь поступить в академию, поскольку из податных сословий в нее не принимали. Это препятствие, однако, можно было обойти, записав себя дворянином или поповским сыном: контроль не был тщательным, и соответствующие установления нередко нарушались (нередко, вероятно, с помощью взятки). В семинариях и академии студентов не хватало, так что нет ничего удивительного в том, что Ломоносова, сказавшегося дворянским сыном из Холмогор, в академию приняли. Проучившись там четыре года (1730—1734), он попытался стать священником. И. К. Кириллов готовил в это время экспедицию в Киргиз-Кайсацкие степи, и ему нужен был по-

Продолжение сноски

церковного быта. Так, из жизнеописания иеромонаха Феодора (Ушакова), сержанта Преображенского полка, дворянина, в двадцать лет ушедшего спасаться в поморские леса (около 1738 г.), узнаем, что преследование пустынников вынудило его «перейти в Площанскую пустынь Орловской губернии. Как человека, не имеющего вида, настоятель долго не хотел принимать его. Когда он, наконец, согласился и приказал ему читать псалмы в церкви, то по особой манере чтения его заключил, что Иоанн не церковник [т. е. не принадлежит духовному сословию], а господский человек или дворянский сын, и поместил его, в предохранение от неприятностей, в уединенной келье в лесу» (Поселянин 1905, 262). Ушакова все же поймали, отправили в Петербург, и лишь особое дозволение императрицы Елизаветы дало ему возможность сделаться монахом. Заслуживает внимания то, что настоятель принимает Ушакова в монастырь, несмотря на все запреты, и прячет его. Прячет он его, правда, неудачно, и именно поэтому мы располагаем сведениями о биографии этого человека. В других случаях, надо думать, спрятаться удавалось лучше, и тогда ни в каких документах этот социальный скачок не отражался. Сходное свидетельство для рубежа XVIII—XIX вв. дает жизнеописание иеросхимонаха Нафанаила, в миру Никифора Борисовича (род. 1779 г.), в юности поступившего в воронежский Задонский монастырь. Его должны были отдать в военную службу, но благочестивый задонский городничий спрятал его у себя, а затем выхлопотал ему разрешение на монашество (Жизнеописания подвижников, август, 50—52). Аналогичную деталь находим и в жизнеописании киево-печерского затворника Досифея, бывшего в действительности девицей из дворян, которая в 1736 г. убежала из дому и поступила послушником в Троице-Сергиеву лавру, сказавшись беглым крестьянином; старцы укрыли «юношу», несмотря на явную противозаконность такого укрывания (Жизнеописания подвижников, сентябрь, 260). Правдоподобность этой истории сомнительна, однако укрывание в монастыре от властей выступает как сюжет, типический для описываемой эпохи.

ходный священник. Охотников не находилось, поскольку место было непостоянным, неприбыльным и небезопасным, и Ломоносов вызвался его занять, надеясь, видимо, что на это незавидное место священника поставят, не справляясь особенно с документами. На этот раз он заявил, что его отец «города Холмогор церкви Введения Пресвятыя Богородицы поп» (Ломоносов, XI², 321). Проверка, однако, была, обман обнаружился, Ломоносов должен был давать показания и виниться, что ложные показания он «учинил с простоты своей» и что «ныне он желает по-прежнему учиться во оной же Академии» (Там же, 323).

Итак, в священники Ломоносова не поставили, но, впрочем, не выгнали и из Академии, это было бы ненужным для академического начальства скандалом, да и было жалко студента, показавшего успехи в учении. Правдоподобно, что и посылка Ломоносова в Киев в 1734 г. была связана прежде всего с решением бюрократических проблем. В Киевской академии порядок зачисления студентов оставался более либеральным, чем в Москве (в силу существования старых традиций и несходства в социальной организации русского и украинского общества, еще не уничтоженного в то время имперской политикой); в Киеве студент Ломоносов не был такой вопиющей аномалией, как в Москве. По словам П. Знаменского, «число светских учеников в них [украинских школах] всегда было даже больше, чем духовных, и не только в XVII, но даже почти до конца XVIII столетия» (Знаменский 1881, 4)[24]. Стояли ли за этой поездкой какие-либо дальнейшие планы — например пострижения в монахи или получения священства — или это было лишь временной мерой, решавшей проблему бюрократической отчетности за текущий год, остается неясным. Штелин сообщает, что Ломоносов был послан «в Киев для изучения философии, физики и математики. Там нашел он одне сухия бредни вместо философии, но совершенно никаких материалов для физики и математики. А потому не остался и года в этой Академии» (Куник, II, 392; ср.: Павлова 1962, 24);

---

[24] По данным Д. Вишневского, в первой половине XVIII в. «процент детей священноцерковнослужителей... был сравнительно малым (приблизительно — с небольшим тридцатый), напр. в 1730/31 учебном году из числа 112 учеником синтаксимы только 32 были детьми духовенства; в 1744/45 г. из духовного звания в Академии было 338, а малороссийских и заграничных разночинцев 762» (Вишневский 1903, 95). Среди учеников не редкостью были и крестьянские дети («синовья мужичьи», как они обозначены в ведомостях — Там же, 356—362). Из козацких детей был, в частности, Симон Тодорский, кончивший Киевскую академию, а позднее ставший архиепископом Псковским.

как и в других случаях, Штелин (возможно, со слов самого Ломоносова, но без всяких реальных оснований) подстраивает раннюю биографию своего героя к тому портрету мужа науки и поэзии, который он рисует, исходя из позднейшей перспективы. Во всяком случае, никакого нового статуса Ломоносов в Киеве не получил и вернулся в Москву, ничуть не продвинувшись в разрешении той коллизии, которая создавалась его незаконным пребыванием в студентах и принадлежностью к податному состоянию. Положение Ломоносова оставалось неопределенным, у него, по существу, не было никакого легального статуса, и никакой перспективы устроить свою жизнь не вырисовывалось.

Социальная деадаптация была выражена в этом случае еще ярче, чем у молодого Тредиаковского. Как раз на это время и приходится поворотный момент ломоносовской биографии, окончательно закрывший перспективы карьеры духовной, но зато открывший перспективы карьеры светской[25]. Барон Корф, ставший в 1734 г. президентом Академии наук, в 1735 г. решает оживить академический университет, который, как уже упоминалось, был скорее фикцией, чем реальным институтом. Поскольку студентов взять было неоткуда, он запрашивает двадцать человек из числа обучающихся в Московской духовной академии (заполнение новых государственных учебных заведений за счет учащихся духовных школ было обычной практикой в течение всего XVIII в.— см.: Никольс 1978). Духовное ведомство, отнюдь не обрадованное таким грабежом, послало двенадцать. Ломоносов был в их числе, не столько, видимо, в силу своих выдающихся способностей (если бы в духовной академии думали о них, Ломоносова постарались бы не отпустить), сколько в силу того, что это решало бюрократиче-

[25] О том, что из Ломоносова мог выйти не первый русский поэт, а успешно продвинувшийся по службе архиерей, говорят карьеры отдельных его современников. Так, Амвросий Серебренников кончил свою жизнь местоблюстителем Молдовлахийской экзархии, а начал ее, видимо, в крестьянской семье в Вятской губернии. Согласно одной из его биографий (Батюшков 1892, 33—35; ср.: Жизнеописания подвижников, сентябрь, 167—168), Амвросий родился в богатой крестьянской семье, обратил на себя внимание местного священника и по его уговорам поступил в Вятское духовное училище, а затем в Славяно-греко-латинскую академию. Это и было началом духовной карьеры. В других биографиях, правда, говорится, что Амвросий был сыном дьячка (РБС, II, 90). Скорее всего, однако, это указание восходит к той канцелярской версии, которая была изобретена при поступлении Амвросия в училище и — в отличие от ломоносовского случая — не подверглась разоблачению.

скую проблему: ответственность за незаконно принятого студента, которого нельзя было законно выпустить из академии, перекладывалась с духовного ведомства на барона Корфа и его коллег.

Академический университет существовал только на бумаге, и будущих академических деятелей, в том числе и Ломоносова, послали учиться в Германию. Социальные перспективы оставались неопределенными. В Германии те социальные проблемы, перед которыми стоял Ломоносов, были хорошо известны и парадигматически концептуализированы. Ломоносову осталось лишь усвоить этот опыт и следовать готовым моделям поведения, сложившимся в буршикозной среде. Видимо, в качестве реализации этой модели Ломоносов пьет, буянит, женится и бросает жену (как и Тредиаковский). Знаменательно в этом отношении, что Ломоносов увлекается Гюнтером, в поэзии которого одна из главных тем — это социальный надрыв, постоянный конфликт между призванием поэта и необходимостью социального и профессионального самоутверждения, между карьерой и жизнью «сына муз» (ср.: Бютлер-Шён 1981, 56—78; Пумпянский 1983, 8—15). По свидетельству Штелина, Ломоносов «от обхождения с тамошними (германскими) студентами и слушая их песни, возлюбил немецкое стихотворство. Лучший для него писатель был Гюнтер» (Пекарский, II, 298). В другом месте Штелин замечает, что «[в] особенности любил он стихотворения Гюнтера и знал их почти наизусть» (Куник, II, 393); вряд ли случайно, что, покидая Германию, он просит прислать ему из оставленного во Фрейберге «nur die drey Bücher: Nicolai Causini Rhetoricam, Petri Petraei Historiam von Rußland und den Günther» (Ломоносов, XI, 432). Вместе с тем Ломоносов и сам пишет стихи; были ли эти начальные опыты написаны в манере Гюнтера, остается неясным, несомненно, однако, «особое значение Гюнтера в сложении литературных взглядов Ломоносова» (Пумпянский 1983, 16).

В 1739 г. Ломоносов пишет Оду на взятие Хотина. Каковы бы ни были предшествующие поэтические опыты, это был важный шаг, которым Ломоносов заявлял о себе как о поэте публично. Эта ода была написана по прямому образцу прославленной оды Гюнтера на победы принца Евгения, которою Гюнтер, по словам Пумпянского (Там же, 9), «победил придворных поэтов на их же территории». Выбор этого образца можно, кажется, связать с определенной социальной стратегией. Гюнтер пытался, хотя и без успеха, сделать карьеру придворного поэта, сначала при дрезденском дворе, а затем при графе фон Шпорк. Как пишет Х. Бютлер-Шён, «Günther anerkennt grundsätzlich die Ver-

pflichtung zu einem Brotberuf, sein Ziel ist keineswegs eine reine Dichterexistenz» (1981, 64). Ода на победы принца Евгения воплощала эти поиски социального статуса. Те же поиски стоят, надо думать, и за «Хотинской одой» Ломоносова. О серьезности намерений Ломоносова говорит и тот факт, что, подражая Гюнтеру, он вместе с тем не допускает в своей оде тех жанровых нарушений, которые позволяет себе Гюнтер (строфа со сценой в таверне), полностью выдерживая «Хотинскую оду» в официальном стиле (ср.: Пумпянский 1983, 17—18). Таким образом, увлечение Гюнтером, отвечавшее социальным потребностям Ломоносова, давало ему и модель жизнеустройства, однако избирательность в следовании Гюнтеру присутствует с самого начала: присущий Гюнтеру момент барочного индивидуализма у Ломоносова полностью устранен в силу «die Unterordnung des Privaten unter das Gesellschaftliche» (Кирхнер 1961, 496; лучше было бы, впрочем, говорить здесь не об «общественном», а о «государственном»); равным образом и в дальнейшем Ломоносов Гюнтера не повторяет, что заметнее всего сказывается на жанровом репертуаре (см. ниже),—многообразию жанров у Гюнтера противостоит одическая монотонность его русского последователя.

Характер «Хотинской оды» однозначно свидетельствует о том, какой литературный и социальный образец выбирает для себя Ломоносов: в своей панегирической поэзии он, как и за пять лет до этого Тредиаковский, следует немцам. И как и Тредиаковский, но лишь с большей последовательностью, исключавшей всякий компромисс с национальной традицией (традицией силлабической поэзии—см.: Кляйн 1995, 36—37), он по немецкому образцу реформирует русское стихосложение: силлаботоника молодого Ломоносова—это немецкая силлаботоника. Вместе с «Хотинской одой» он отправляет в Петербург, в Академию наук «Письмо о правилах российского стихотворства». Трудно сказать, предполагал ли он уже в это время, полемизируя с Тредиаковским, потеснить его на поприще придворно-академического поэта, или это был опыт бескорыстного состязания с единственным тогда русским авторитетом в области поэзии. Во всяком случае эти тексты были написаны с явной мыслью привлечь к себе внимание в Петербурге, и можно подозревать, что вольно или невольно подтолкнул к этому Ломоносова все тот же Юнкер, несколько раньше ставший образцом для Тредиаковского. Во всяком случае Ломоносов встречался с Юнкером во Фрейбурге в 1739 г., обратил на себя внимание петербургского академика и именно с ним отправил в Россию свои литературные опыты. В отличие от Тредиаковского Ломоносов начинает

свою литературную карьеру не со скандала, а с сочинения, которое обнаруживает претензии на определенную социальную роль. Это было «правильное» начало карьеры, подсказанное теми же немцами (но не Гюнтером) и возможно, учитывавшее и опыт Тредиаковского. Это определяет и выбор жанра для того первого опуса, которым Ломоносов заявляет о себе. Он не экспериментирует, а прямо вступает на тот путь, который сулит социальное восхождение — пусть медленное и неверное, но уже опробованное и апробированное.

Сам Ломоносов вернулся в Россию в 1741 г.— самовольно, поругавшись со своим немецким профессором. Наказан он не был (было не до него), но и никакого продвижения не получил, оставшись студентом при Академии. С явной целью изменить свое положение он пишет две оды, обращенные к Иоанну Антоновичу. Здесь уже четко обозначается решимость сделаться придворным поэтом по немецкому образцу. И эта попытка не имела успеха, поскольку Иоанн Антонович в том же 1741 г. лишился престола. Смена монарха, однако, всегда освобождала места для новых людей и открывала новые перспективы. Переворот, произведенный Елизаветой Петровной, способствовал упрочению положения Ломоносова. Он становится адъюнктом Академии по классу физики. Здесь впервые в ломоносовском дискурсе появляется мотив национальной культуры, о процветании которой должны заботиться русские ученые. Тема была актуальной, поскольку одним из лозунгов елизаветинского переворота являлась борьба с «немецким засилием» предшествующего царствования[26]. Литературные труды способствовали этому успеху и закрепляли его. В 1741 г. Ломоносов переводит оду Штелина на рождение Елизаветы, в начале 1742 — оду Юнкера на коронование и одновременно сам пишет оду на прибытие племянника императрицы Петра Федоровича. Эти стихи, изданные Академией, утверждают за Ломоносовым положение придворного поэта.

По данному пути и следует Ломоносов — со взлетами и падениями — вплоть до конца своей жизни. При этом он понимает этот путь достаточно ригористично: профессиональный панегирист никакой свободой пользоваться не должен. Замечательно, что в одном письме

[26] Показательны в этом отношении совпадения в мотивике и топике ломоносовских од и проповедей, произносившихся при дворе по случаю вступления на престол Елизаветы Петровны (Амвросия Юшкевича, Димитрия Сеченова и др.). Основы патриотического дискурса Ломоносов получает в готовом виде и сразу же пускает их в дело: придворный поэт был по необходимости конформистом.

Шувалову, говоря о Вольтере, он отзывается о нем с некоторым неодобрением, предупреждая своего патрона, что Вольтер — «человек опасной и подал в рассуждении высоких особ худые примеры своего характера» (Ломоносов, VIII, 196/X^2, 525). Вольтер оказывается, таким образом, ненадежным панегиристом, плохо исполняющим обязанности поэта, как их понимал Ломоносов. Видимо, подтекстом прежде всего служат отношения Вольтера с Фридрихом Великим (которые, замечу, Сумароковым рассматривались как вожделенный образец — см. ниже), и вольтеровские вольности кажутся Ломоносову нарушением профессиональной парадигмы: критические оценки не дело придворного поэта[27].

Ломоносов счастливо избегает того краха, который постиг на этой стезе Тредиаковского, однако было бы опрометчиво думать, что отсутствие катастроф означает сколько-нибудь устойчивое благополучие. В 1745 г. Ломоносова производят — видимо по протекции вице-канцлера М. И. Воронцова — в профессоры, т. е. в полные члены Академии (одновременно с Тредиаковским); литературные заслуги играют при этом едва ли не большую роль, чем научные. Некоторое социальное

---

[27] В рамках предложенной А. Виала дихотомии «stratégie de la réussite — stratégie du succès» (Виала 1985, 183—185) Ломоносов несомненно следует первой. Придерживаясь этой стратегии, автор прежде всего обращается к властям, поскольку именно от них зависит стабильное продвижение в социальном пространстве — с этого и начинает Ломоносов в «Хотинской оде» (в отличие от Тредиаковского, который в «Езде в остров любви» обращается к читательской публике). Собственная идеология на этом пути может быть только помехой, так как «[l]es hommes du cursus défendent... une conception de la littérature qui en fait un service des puissants et, par là même, un soutien de la norme sociale en place» (Виала 1985, 197). И это вполне согласуется с установками Ломоносова. Стоит, однако, отметить два момента. Во-первых, во французской ситуации данная стратегия связана со следованием литературной норме. У Ломоносова такой готовой нормы не было, и он сам ее создает (немецкий образец не отменяет ее инновативности в русской ситуации), причем апелляция к власти и прославление власти вводятся как ее конститутивные элементы. Во-вторых, во французской ситуации «les auteurs qui suivent le cursus doivent produire des textes convenant à chacune. D'où, chez eux, une tendence très marquée à la polygraphie» (Там же, 194). Ломоносов между тем явно к жанровому разнообразию не стремится. Причины этого отклонения очевидны: адресатом литературы была нерасчлененная аудитория французской элиты (институции двора и салоны, духовенство и парламент), но единственный властный институт в России этой эпохи — императрица и группирующиеся вокруг нее дворцовые факции.

положение было этим обеспечено, и Ломоносов мог бы торжествовать победу. Однако положение это ничем, кроме благосклонности двора, обеспечено не было, и как мы знаем по судьбе изгнанного из Академии Тредиаковского, могло быть отобрано с той же легкостью, с которой было дано. Чина академическая служба не приносила, так что место в Академии не давало даже тех небольших гарантий, которые предоставляла табель о рангах. Ломоносов вместе с другими академиками обращается в 1749 г. к президенту Академии графу К. Разумовскому с прошением об исправлении этого упущения: «Что честь Академии наук вашему сиятельству любезна, и, зная что по вашем сиятельстве, яко главе, состоит в ея членах, сего никто не оспорит. Того ради отнюдь не сомневаемся, что ваше сиятельство далее не попустите, чтобы мы почитались в одних рангах с теми, которые и с адъюнктами нашими учением сравниться не могут, каковы морской академии ученики. Все природные и чужестранные в службе ея величества, кроме нас, почтены пристойными рангами, того ради вашему сиятельству приносим всепокорнейшее прошение, чтобы и мы вашего сиятельства милостивым предстательством той же ея величества высочайшей милости наслаждаться удостоены были» (Пекарский, II, 420). Прошение это удовлетворено не было, так что профессоры остались без чина, а ученость так и не приобрела (при жизни Ломоносова) бюрократической шкалы. Ломоносов, впрочем, чин получил, но в индивидуальном порядке, а не как профессор Академии, и у этого были свои неудобства: никакого порядка производства по службе такое пожалование не предполагало. Ломоносов был произведен в коллежские советники (шестой чин) 1 марта 1751 г. (Ченакал 1961, 176), но следующего чина (статского советника) дождался только через двенадцать лет; указ об этом был подписан Екатериной II 15 декабря 1763 г. (Там же, 397) после усиленных хлопот поэта, доказывавшего, что он несправедливо обойден младшими по службе[28].

---

[28] Этот указ состоялся после того, как Ломоносов, приведенный в ярость производством в статские советники его врага И. И. Тауберта, в июле 1762 г. подал прошение об отставке с пожалованием следующего чина. Знаменательно, что в приложении к этому прошению Ломоносов отправил список тех, кто был произведен в обход его (Ломоносов, VIII, 245—246 второй пагинации); Тауберт стоял в этом списке последним. 2 мая 1763 г. последовал указ Екатерины, удовлетворяющий прошение Ломоносова, однако уже 13 мая этот указ был отменен (Ченакал 1961, 390). Отменой указа Ломоносов был, видимо, обязан фавориту императрицы Г. Г. Орлову, покровительства которого Ломоносов стал ревностно искать сра-

В этих условиях доказательство своей нужности, своего превосходства над действительными или мнимыми оппонентами оказывается каждодневной необходимостью. Именно это обусловливает то сочетание чрезвычайной и порой униженной лести, которую обращает Ломоносов к своим покровителям, с самопревозношением и высокомерием по отношению к своим ученым и литературным соперникам. С одной стороны, Ломоносов может писать И. И. Шувалову о «непременном Вашем ко мне снисходительстве, которое я чрез много лет за великое между моими благополучиями почитаю» (Ломоносов, VIII, 124/X^2, 478), а с другой — ставить себя в ряд великих мужей науки, говоря в то же время о «скудоумном таланте» своих противников или обругивая их «гонителями наук» (Ломоносов, VIII, 143, 181/X^2, 493, 519). Это непривлекательное сочетание, приводившее в недоумение историков прошлого века, было характерно не для одного Ломоносова, но и для Сумарокова (см. ниже), а отчасти и для Тредиаковского, так что вряд ли целесообразно толковать его как странность характера. Мы имеем здесь дело с социальным фактом, возникавшим из-за отсутствия социального статуса; получение такого статуса требовало утверждения собственной исключительности, и это обязательство, тяжкое и унизительное, поддерживало ощущение социальной неполноценности, а вместе с ним и тот надрыв, который побуждает Ломоносова пить, скандалить и вступать в бесконечные конфликты со своими коллегами.

Чтобы сохранить расположение императрицы, придворному поэту нужен был патрон, пользовавшийся влиянием при дворе; зависимость от патрона также была одним из неутешительных, но необходимых атрибутов этой профессии. Во второй половине 1740-х годов влияние покровительствовавшего Ломоносову М. И. Воронцова заметно падает, и Ломоносову приходится искать другого патрона. В 1750 г. Ломоносов пишет панегирическую идиллию «Полидор», обращенную к Кириллу Разумовскому, младшему брату фаворита Елизаветы, сделанно-

Продолжение сноски

зу же после переворота 28 июня 1762 г. Прося у Орловых покровительства, Ломоносов указывал на свои ученые и литературные заслуги, обещал утвердить свою благодарность «публичными памятниками» (т. е. стихотворным панегириком) и ссылался на то, что «в Германии знатных профессоров жалуют высокими чинами, баронами и тайными советниками» (Ломоносов, VIII, 247/X^2, 561); и в этом случае прилагался, видимо, «Реестр некоторым ученым людям, в знатные чины и достоинства за науки произведенным» (см. подобный реестр: Ломоносов, VIII, 251—252 2-й пагинации).

му в 1746 г. президентом Академии наук (ему было тогда двадцать два года), но место при Разумовском оказывается уже занятым Григорием Тепловым. Тогда Ломоносов находит себе покровителя в И. И. Шувалове, который в 1749 г. становится любовником императрицы по протекции своих вельможных кузенов, устроивших на это влиятельное место своего человека. Биографы Ломоносова часто стараются изобразить отношения между своим героем и Шуваловым как своего рода дружбу: блистательный Ломоносов просвещает любознательного мецената, а тот с увлечением поддерживает гениальные начинания своего старшего друга. Эта картина анахронистична и восходит к тем временам, когда литература обрела твердый социальный статус и патронат стал казаться унизительным для профетической миссии писателя. Если, однако, мы взглянем на заключительные строки «Письма о пользе стекла» (1752 г.), обращенного к Шувалову, отношения патрона и его клиента вырисовываются вполне однозначно:

А Ты, о Меценат, присудствуя пред Нею [Императрицей]
(вариант: предстательством пред Нею)
Какой наукам путь стараешся открыть,
Пред светом в том могу свидетель верной быть.
Тебе похвальны все приятны и любезны,
Что тщатся постигать учения полезны.
Мой посильные и малые труды
Коль часто перед Ней воспоминаешь ты!
Услышанному быть Ея кротчайшим слухом,
Есть новым бытия животвориться духом!
(Ломоносов, II, 103; 2-я пагинация, 34)

Функции патрона определены здесь вполне четко: он предстательствует перед императрицей, напоминая ей о заслугах литератора, и провоцирует ее тем самым на «щедроты», которые получает облагодетельствованный клиент. Эти отношения патрона и клиента ясно видны и во многих письмах Ломоносова к И. И. Шувалову, М. И. Воронцову, а позднее Г. Г. Орлову, в которых он просит об «отеческом предстательстве», «милостивом и сильном ходатайстве» или «отеческом покровительстве» (см. хотя бы: Ломоносов, VIII, 124, 188, 214, 221, 246/XI, 478, 520, 536, 539, 561). Именно благодаря этому «предстательству» Ломоносов получает в 1751 г. чин коллежского советника, а в 1757 г. назначение в советники Канцелярии Академии наук, что

давало ему власть в административных и финансовых делах Академии (Ченакал 1961, 263; Пекарский, II, 609). Этой властью он пользуется широко и жестко, стремясь дискредитировать и лишить поддержки и своих ученых, и своих литературных недругов: в 1759 г. вместе с Таубертом отставляет от Академии Тредиаковского (Пекарский, II, 211), цензурует издававшиеся Миллером «Ежемесячные сочинения», обвиняет Миллера в различных грехах (в «непозволительной переписке с чужестранцами», в написании статей о неприглядных периодах российской истории — Пекарский, II, 721—722) и пытается лишить его звания конференц-секретаря (Там же, 728), пытается воспрепятствовать публикации «Трудолюбивой пчелы» Сумарокова, а затем не допустить напечатания в ней сумароковских вздорных од (Там же, 653—655), пишет представление К. Г. Разумовскому об отдаче И. И. Тауберта под следствие (Ломоносов, XI^2, 246—250). Это стремление уничтожить соперников на литературном или ученом поприще, характерное отнюдь не для одного Ломоносова, переносит в данную сферу борьбу придворных факций, выявляя при этом особо тесную (на европейском фоне) связь между литературой и двором как единственным значимым потребителем литературы. Патронат в русских условиях приобретает специфические черты, оставаясь между тем патронатом. Действительно, «патроном» называет Шувалова и сам Ломоносов в письме к нему от 15 августа 1751 г. (Ломоносов, VIII, 110/XI^2, 470), возможно, не с тем же терминологическим значением, как современная социология литературы, но несомненно с оглядкой на европейский опыт патроната. На эти же отношения указывают и другие источники, так что в них, по справедливому замечанию В. Глисона, можно видеть «a classic example of how patron-client relations worked at Elisabeth's court» (Глисон 1981, 24).

В последние пять лет Елизаветинского царствования (1757—1761) Ломоносов, впрочем, пытается играть более самостоятельную роль, выходящую за рамки функций придворного поэта и полигистора. Его литературная продукция сокращается, зато растет объем административной деятельности. Опираясь на своих покровителей, он пытается, хотя и без успеха, навязать себя К. Разумовскому в качестве вице-президента Академии наук. Именно в это время он пишет Шувалову те гордые слова, которые так восхищали Пушкина (см.: Пушкин, VII, 196) — «Не токмо у стола знатных господ, или у каких земных владетелей дурак[ом] быть не хочу, но ниже у самого Господа Бога, которой мне дал смысл, пока разве отнимет» (письмо от 19 января 1761 г. — Ло-

моносов, VIII, 229/XI², 546). Тогда же Ломоносов пишет Г. Н. Теплову, призывая его «обратиться на правую сторону», т. е. перейти в его, Ломоносова, лагерь, и вновь декларируя свою независимость — «За общую пользу, а особливо за утверждение наук в отечестве, и против отца своего родново восстать за грех не ставлю» (письмо от 30 января 1761 г. — Ломоносов, VIII, 233—234/XI², 553—554). У Ломоносова явно появляется новая дискурсивная стратегия, вступающая в определенное противоречие с ролью патронируемого литератора (ученого). Последним в этом ряду было представление Разумовскому об отдаче Тауберта под следствие, написанное за несколько дней до смерти Елизаветы (но, видимо, не отправленное); в нем Ломоносов угрожает попавшему в немилость вельможе тем, что будет, по силе петровских указов, жаловаться императрице в обход него (Ломоносов, XI², 246—250)[29].

Этот рискованный опыт нахождения нового статуса продолжался недолго и окончился полной неудачей. Елизавета умирает, и в кратковременное царствование Петра III, обожателя Фридриха Великого и достоинств немецкой государственности, для гонений на немецких недоброжелателей Ломоносова и для культивировавшегося им патриотического дискурса обстановка была неподходящей. Ломоносову приходится вернуться к старым способам утверждения своего статуса, и он пишет оду на восшествие на престол Петра, в которой наряду с ожидаемым обращением к «Росской стране», которая встречает «Петра Великаго обратно», упоминается «Голстиния», долженствующая возвеселиться, поскольку от нее «цветет наш Крин» (Ломоносов, II, 236, 243). После свержения Петра ситуация для Ломоносова становится еще более скверной, поскольку оба его патрона — и Шувалов, и Воронцов — теряют влияние и должны удалиться за границу. Ломоносов пытается восстановить свое положение, обращая оду к Екатерине и послание к ее фавориту Григорию Орлову, но ни прежней власти в Академии, ни признания в качестве незаменимого одописца вернуть ему не удается. В отличие от Тредиаковского и Сумарокова, Ломоносов, лишившись своего положения, не впадает в нищету и беспомощность. Однако ощущение выкинутого из жизни — лишенного социального статуса — человека мучит его не меньше, чем его парнасских собратьев. В черновых записях, сделанных незадолго до смерти (в 1765 г.)

[29] Пекарский отмечает «угрожающий тон ломоносовского донесения, столь несовместный с чинопочитанием, господствовавшим в прошлом веке» (Пекарский, II, 738).

и предположительно представляющих собой план беседы с Екатериной II, он сетует: «Да все! и места нет. Нет нигде места и в чужих краях... Multa tacui, multa pertuli, multa concessi. За то терплю, что стараюсь защитить труды П[етра] В[еликого], чтобы выучились россияне, чтобы показали свое достоинство pro aris etc. Я не тужу о смерти: пожил, потерпел и знаю, что обо мне дети отечества пожалеют» (Ломоносов, XI[2], 357). Это речь человека, уходящего в прошлое, лишившегося прежнего положения, с сомнением заявляющего «может быть, понадаблюсь» (Там же) и утешающего себя с помошью того самого имперско-патриотического дискурса, который он сам в значительной степени и создал (ср.: Берков 1936, 273).

Как и в случае с Тредиаковским, выбранная Ломоносовым социальная модель в большой мере определяет тематический и жанровый репертуар его творчества. Более половины написанных им литературных текстов — это оды, т. е. панегирическая поэзия, посвященная торжеству государства. К одам примыкают — и по своей тематике и мотивике, и по своей функции — разнообразные надписи на фейерверки, надписи к статуям и т. п., жанровым коррелятом оды при обращении к частному лицу (не к монарху или члену императорского дома) являются послания различным вельможам. Панегирическую функцию выполняют два похвальных слова Ломоносова: Петру Великому и Елизавете. Зависимость от этой доминирующей литературной продукции заметна и в других произведениях Ломоносова, например в неоконченной героической поэме «Петр Великий» или в трагедии «Темира и Селим», написанной по прямому приказанию императрицы. Тема просвещения присутствует во многих из этих текстов, но всегда как дополнительная, подчиненная теме государственного могущества и монарших щедрот. Показательно, что тема просвещения как государственной задачи и заслуги появляется у Ломоносова относительно поздно и в связи с внешними обстоятельствами. Впервые она звучит в известной «Оде» 1747 г., одним из формальных поводов для написания которой было дарование императрицей Академии нового устава. Только с этого момента появляется так называемая мусическая тема (см.: Пумпянский 1935, 128—130), слова о преуспеянии наук в России, обещание богатств, которые наука способна принести империи, и упоминание «собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов» (Ломоносов, I, 152). Способ представления этой темы Ломоносов не придумывает заново, но берет из оды Юнкера Елизавете 1742 г., которую он сам в том же 1742 г. переводил; просвещение тем самым появляет-

ся как готовый элемент панегирического дискурса, опробованный и утвержденный наставником Ломоносова на поприще придворного поэта[30]. Таким образом, дидактический момент, столь важный для Тредиаковского и Сумарокова, у Ломоносова почти полностью отсутствует: литература не воспитывает, а воспевает.

---

[30] В оде Юнкера, равно как и в оде Ломоносова 1747 г., Елизавета открывает музам (наукам) путь в Россию:

> Ты видишь равно ей [Елизавете Английской] к талану
> путь прямой,
> Известны будут нам науки все Тобой.
> Чрез оны человек приходит к совершенству,
> К сему нас Бог избрал с натурою блаженству.
> (Ломоносов, I, 79).

Науки, в свой черед,

> Художеств разных плод обильный в тьмах являют
> Чрез прибыль славную своих обогащают.
> (Там же).

Именно это и должно привлечь к наукам щедроты императрицы:

> Империя Твоя пространный дом для них,
> Коль много скрытых есть богатств в горах Твоих!
> Что прошлой век не знал, натура что таила,
> То все откроет нам Твоих стараний сила.
> (Ломоносов, I, 81).

Ломоносов в «Оде» 1747 г. повторяет данный ход мысли, говоря и о заслугах императрицы (Широкое открыто поле, Где музам бег свой простирать! Твоей великодушной воле Что может за сие воздать?—Ломоносов, I, 150), и о скрытом богатстве, которое таит натура и раскрывает наука (Богатство в оных [пространствах империи] потаенно Наукой будет откровенно, Что щедростью Твоей цветет.—Ломоносов, I, 149). Ломоносов несомненно использует уже обработанный материал.

Стоит оговориться, впрочем, что тема просвещения возникает и в «Оде на Рождение» 1746 г. В день рождения императрицы «сияют щастливы планеты»,

> Являя что Елисавета
> В России усугубит света
> Державой и венцем своим.
> Ермий наукам предводитель
> И Марс на брани победитель
> Блистают совокупно с ним.
> (Ломоносов, I, 130—131).

Вопрос о том, насколько однозначно вписывается литературная деятельность Ломоносова в роль придворного поэта или в отношения патрона — клиента, не может решаться простым наложением западноевропейского трафарета. Решая его, нужно учитывать специфические условия петербургского двора и особый социальный контекст литературной деятельности. В отличие от владетельных особ Германии или Италии или, скажем, Ришелье, Мазарини и Кольбера во Франции, российские императоры (императрицы) в послепетровское время и вплоть до 1770-х годов не нуждались в апологиях. У них просто не было потребности в доказательствах достоинств их политики, облеченных в литературную форму. Круг потенциальных читателей был слишком ограничен и слишком непосредственно связан с двором, чтобы литература как средство пропаганды приобрела в глазах самодержца или его министров хоть какую-то важность.

В. Глисон, описывая политические воззрения Ломоносова и Сумарокова, утверждает: «Despite the element of opportunism in their work, neither Sumarokov nor Lomonosov was simply a court poet whose verses were available on demand from the monarch. Lomonosov's odes were primarily exercises in comprehension and explanation and incidentally paeans to a particular ruler» (Глисон 1981, 33). На это можно посмотреть и иным образом: сколько-нибудь определенный спрос (demand) со стороны монарха отсутствовал. Елизавета ничего не заказывала Ломоносову, поскольку не могла и не собиралась использовать его оды в какой-либо политической функции. Единственные литературные тексты, которые Ломоносов написал по прямому заказу двора,— это трагедии «Темира и Селим» и «Демофонт». Трагедии, однако, были заказаны не потому, что в них возникла какая-либо политическая или идеологическая нужда, а потому, что, посмотрев «Хорев» Сумарокова, императрица увлеклась русским театром и решила разнообразить его чрезмерно ограниченный репертуар, задав работу подходящим служащим — академическим сочинителям Ломоносову и Тредиаковскому: новые пьесы нужны были для развлечения, а не для политики и оставались по существу поэзией на случай.

Политической роли русские придворные писатели не играли — ни при Анне Иоанновне, ни при Елизавете,— не играли ее даже в том ог-

Продолжение сноски

Тема просвещения, однако, упомянута здесь вскользь и в астрологическом обрамлении, что говорит о чисто панегирической, а не идеологической мотивировке.

раниченном объеме, который был доступен их немецким коллегам, обращавшимся к достаточно широкой и политически влиятельной читательской аудитории и доказывавшим преимущества политики своего двора перед другими немецкими дворами. Конечно, и при немецких дворах поэзия рассматривалась прежде всего как изящное, но совершенно необязательное украшение; для Хр. Вайзе поэзия оставалась лишь второстепенным атрибутом воспитанности («политичности»), несерьезным препровождением времени, которое могло лишь сопутствовать другим более серьезным занятиям[31]. В России, не имевшей гума-

[31] Как пишет Г. Фрюзорге, «Die Beziehung zwischen poetischer Produktion und „Nebenstunde“ erklärt nicht nur Weises Auffassung von der Aufgabe der „Poeterey“, sondern auch sein Begriffsverständnis der „Nebenstunde“ selbst. Grundsätzlich und für alle poetischen Gattungen gilt bei Weise, dass „die Poeterey nichts anders als eine Dienerin der Beredsamkeit“ sei. Diesen Zwecken gegenüber ist die „Poeterey“, ein „Werckzeug zu höhern Gedancken“, nur das „Neben-Werck“ der „Nebenstunden“» (Фрюзорге 1974, 132). Именно это представление о поэзии было одиозным для Гюнтера, который столь сильно увлекал Ломоносова в молодости, однако очевидно, что, заботясь о своей карьере в России, Ломоносов расстается с гюнтеровскими идеалами и усваивает ту идеологию придворной поэзии, в основе которой лежали теоретические построения Вайзе.

Насколько последовательным было усвоение идей Вайзе и не оставалась ли приверженность Гюнтеру одной из скрытых линий ломоносовского творчества, требует отдельного исследования. И «Ода, выбранная из Иова», и два «Размышления о Божием величии», написанные, видимо, в переломный для Ломоносова момент выбора пути (1742—1743 гг.—см.: Пумпянский 1935, 106—110), вполне вписываются в гюнтеровскую традицию и, возможно, связаны с ней теснее, чем это представляется на первый взгляд. Для всех этих трех произведения основной темой является теодицея, и проблема теодицеи решается в них, как отчасти уже было отмечено Ю. М. Лотманом (1983, 259; ср. еще: Пумпянский 1935, 109), в рамках «Теодицеи» Лейбница, подчеркивавшего и всемогущество Бога, и благость Божественного промысла, «проявляющегося в творениях вообще», и недоступность его для ограниченного человеческого познания, т. е. именно те моменты, на которых строятся рассуждения Ломоносова. Рецепция Лейбница у Ломоносова (ср. не слишком содержательные заметки на эту тему: Тукалевский 1911) в точности соответствует при этом его рецепции у Гюнтера, причем для Гюнтера проблема теодицеи оказывается одной из основных, непосредственно связанных с «оправданием» поэзии как «Nächstendienst» в понимании, характерном для лютеранского нравственного богословия (Бютлер-Шён 1981, 186 сл.). При такой концептуализации поэт отождествляется с праведником и возникает проблема бедствий праведника, вводящая тему страданий Иова (они становятся метафорой ущербного статуса поэта), теодицеи и описания величия творения, воплощающего благую волю Бога. На этой концептуализации основаны стихи Гюнтера об Иове, кото-

нистической предыстории, эта декоративная роль поэзии воспринимается как нечто само собой разумеющееся. От придворного поэта ожидали не политических деклараций, а панегириков, так что все ломоносовские оды были «paeans to a particular ruler», и вовсе не «incidentally», incidentally они могли быть как раз историческим построением или политическим комментарием. Именно потому, что панегирики не имели прямого отношения к политике, Ломоносов был относительно свободен в развитии своих исторических концепций и политических установок. Со стороны двора политические требования к одам ограничивались приятием самодержавия как самоочевидного принципа и трактовкой последнего дворцового переворота как спасения России; эти требования Ломоносов неукоснительно выполнял.

Отсутствие у литературы прямого политического задания сказывается и на отношениях между литераторами и их патронами. Несомненно, что эти отношения подчинялись логике клиентелизма, а не мецената, так что попытки изобразить покровителей Ломоносова в виде бескорыстных ценителей литературы и учености искажают реальную картину, навязывая ей неадекватные категории. В принципе, клиентелизм предполагает, что автор находится на службе у своего патрона и получает за эту службу регулярное вознаграждение (не обязательно из средств самого патрона), меценатство никаких обязательств на поощряемого автора не накладывает; посвятив свое сочинение какому-либо вельможе, автор получает от него (или не получает — меценат в этом вполне свободен) разовое вознаграждение, что их отношения и исчерпывает[32]. В интересующий нас период русские вельможи в

Продолжение сноски

рые, видимо, были одним из стимулов для ломоносовской оды, равно как топика природы у Гюнтера в целом, отсылающая к немецким физикотеологическим построениям (Филипп 1957); эти последние определяют понимание природы как harmonia stabilata у Броккеса и Триллера, которые также, видимо, были хорошо известны Ломоносову. Стоит вспомнить вместе с тем, что Ломоносов в «Оде, выбранной из Иова», использовал лютеровскую Библию (Унбегаун 1973; ср.: Кайперт 1996), что с иной стороны указывает на связь этой линии его творчества с немецкой традицией. Парадоксальным образом к этой линии может примыкать и «Гимн бороде», находящий аналогию в «Pfaffensatire» Гюнтера; эта аналогия позволяет увидеть и идеологический контекст этих стихов (отличающийся от того, который восстанавливает Лотман): лживые церковнослужители отрицают «праведность» поэта и важность его «weltlich Gottesdienst».

[32] Для французской литературной ситуации XVII в. это различие четко проводится в уже цитировавшейся работе А. Виала: «[L]es gains réalisés par le client pro-

качестве меценатов не выступают. Их поведение, однако, не соответствует и классической фигуре патрона (такого как, скажем, Гастон Орлеанский, герцог де Лонгвиль или принц Конде). Русские патроны не содержат своих клиентов, а обеспечивают им милости двора (такая разновидность патроната была известна и в Западной Европе, ср., например, отношение Кольбера к Расину). При этом, однако, никакой видимой службы клиент для своего патрона не несет.

Таким образом, литератор не является литературным агентом своего патрона. Ломоносов или Теплов не пишут мазаринад, как Берто, и не вступаются за своих впавших в немилость благодетелей, как это делал Пелиссон для опального Фуке. Объясняется это, надо думать, тем, что патроны не нуждаются в литературных агентах, а не какой-либо особой свободой или нонконформизмом русских литераторов. «The absence of literary support for Shuvalov's political interests» (Глисон 1981, 26), которое представляется В. Глисону свидетельством политической беспристрастности Ломоносова, скорее объясняется тем простым обстоятельством, что «литературная поддержка» ни в малой степени Шувалову не нужна, поскольку ни положение Шувалова при дворе, ни оценка его позиций политической элитой никак не зависит от ломоносовских од, даже если бы они превратились в пафлеты. В русских условиях клиент создает для патрона культурный престиж, но никаких конкретных политических услуг не оказывает. Естественно, что какое-то общее согласование позиций клиента с позициями патрона имеет

Продолжение сноски

vienent du service qu'il rend à son patron. Service immédiat, quand il s'agit d'un travail de précepteur, secrétaire ou intendant; ou rétribution d'un service rendu ou qui devra l'être dans le futur, quand le gain consiste en une charge ou un bénéfice... Le mécénat, au contraire, ne concerne que l'aide apportée par un grand personnage à des artistes pour les soutenir dans l'exercice de leur art. Dans le clientélisme, le service est premier; dans le mécénat, l'art est premier. Certes, il est rare qu'un mécène agisse par pur amour de l'art. Souvent il est animé par une visée d'ostentation sociale: la gratification donnée à l'artiste correspond à un gain de renommée pour le personnage social du mécène» (Виала 1985, 54). В социальной истории русской литературы такого рода противопоставление может быть осмысленно для конца XVIII—начала XIX в., хотя отдельные случаи меценатства могут наблюдаться и ранее. Мы уже упоминали письмо графа С. А. Салтыкова своему сыну, в котором он высказывает намерение одарить чем-нибудь Тредиаковского, приславшего ему «Панегирик» (см. выше). Можно вспомнить и о том, как В. Н. Татищев послал Ломоносову десять рублей в благодарность за то, что тот написал посвящение к первой части его «Истории Российской» (Пекарский, II, 416)

место, но не более того. Можно привести пример «пацифистской» оды Ломоносова 1747 г.: превозношение благ мирного просвещения явно соответствовало в тот момент политической игре его тогдашнего патрона М. И. Воронцова, противившегося политическим планам канцлера Бестужева и выступавшего против участия России в войне за австрийское наследство. В царствование Елизаветы, однако, никакой публичной полемики о формировании политики не было — ни в этот раз, ни когда Шуваловы добивались участия России в Семилетней войне и потом защищали это малоудачное предприятие[33]. В силу этого политические идеи ломоносовских панегириков оставались достаточно абстрактными и — как результат — достаточно стабильными. Никаких непоколебимых политических принципов, к которым Ломоносов хочет обратить своих читателей или специально власть имущих, за этим не стояло.

Ломоносов — наставник царей принадлежит не биографии, а мифологии Ломоносова. Как и другие составляющие ломоносовского мифа, этот элемент возникает достаточно рано и связан с переоценкой статуса литературы во второй половине XVIII в. Намеки на него появляются в уже упоминавшейся французской оде А. П. Шувалова на смерть Ломоносова и мотивы Шувалова при этом не трудно разгадать. Шувалов, друг Вольтера, в Екатерининское царствование оказался вместе со всем своим кланом отстранен от государственных дел, поэтому он прокламировал свою независимость и, восхваляя Ломоносова (протеже своего дяди), как бы заявлял, что просвещение не есть монополия

---

[33] В. Глисон замечает по этому поводу: «Despite the clear threat to the Shuvalov's position at the court, Lomonosov did not voice any support for his patron's opinions. He did write in praise of the Russian military commitment in 1757, but he also supported imperial military policy in 1762 when Russia's ally was no longer France but Prussia and, with no less readiness, the decision to withdraw from the war in 1762» (Глисон 1981, 26). «Ода» 1757 г. вполне вписывается в контекст общего согласования политических позиций поэта с позициями его патрона, тогда как позднейшие выступления Ломоносова, после смерти Елизаветы, с проблемой отношений Ломоносова и Шувалова вообще никак не связаны. Шувалов попадает в немилость и в силу этого автоматически перестает быть патроном Ломоносова: русский патронат предполагает протекцию для клиента при дворе, а не частные отношения вельможи и литератора. Следует помнить, что Ломоносов пишет панегирики правящим монархам, а не своим патронам, поэтому не может быть и речи о том, чтобы он восхвалял какую-либо политику, отличную от направления, избранного правящим монархом. Открытая полемика противоречила бы и природе панегирической поэзии, и статусу придворного поэта.

Екатерины, но движется гениями и их ценителями (т. е. Шуваловами). Следующий панегирик Ломоносову пишет М. Н. Муравьев, разочарованный в екатерининском государственном просвещении. Просвещение, на его взгляд, должно идти не от властитетей, а от просветителей, и Ломоносов нужен ему как иллюстрация этого тезиса. Поэтому он и пишет: «Повелители народов, наместники Божеския власти, градоначальники, притеките на глас гремящего витии, научитеся в стихах его должности своей» (Муравьев 1774, 13)[34]. Последующие биографы и критики воспроизводят эту мысль в многообразных вариациях. Ни в биографии, ни в текстах Ломоносова доказательств для нее не находится. Каким бы чрезвычайным поэтическим талантом ни был одарен Ломоносов, простор для этого таланта был ограничен необходимостью утвердить себя как писателя и выбранной в силу этого ролью придворного поэта. Культ Ломоносова, возникающий сразу же после его смерти, показывает, что преемники воспользовались его достижениями и ссылались на него всякий раз, когда доказывали право литературы на существование.

Сумароков

В отличие от Тредиаковского и Ломоносова Сумароков был дворянского происхождения и из вполне преуспевающей дворянской семьи. Его отец Петр Панкратьевич владел полутора тысячами душ, что для первой половины XVIII в. было значительным состоянием, служил не в первых, но в достаточных чинах и об образовании своих детей заботился с убежденностью петровских людей, обнаруживших, что от этого может зависеть успех в жизни. В 1732 г. Сумарокова отдают в Сухопутный шляхетный корпус, устроенный Минихом по образцу аналогичных прусских заведений и предназначенный для столичной дворянской элиты. Таким образом, никакой социальной деадапта-

[34] Переиздание «Слова» Муравьева см.: Павлова 1962, 35—40 (цит. пассаж — Там же, 38—39). Как замечает в рамках все той же мифологической схемы Л. И. Кулакова, «[о]дним из первых Муравьев понял, что суть поэзии Ломоносова не только прославление, но и поучение» (Кулакова 1962, 223). О рецепции Ломоносова у сентименталистов см.: Кочеткова 1987; в статье содержится ряд верных наблюдений, однако мифология Ломоносова-просветителя принимается как данность, что не позволяет автору увидеть радикальность того преобразования, которому сентименталисты подвергают ломоносовскую парадигму.

ции Сумароков в молодости не испытывает, и не она приводит его к литературной карьере. Напротив, эта деадаптация появляется — подробно об этом будет говориться ниже — как следствие профессиональных литературных занятий. Биография Сумарокова, тем самым, также может служить примером связи литературной деятельности с неопределенностью социального статуса и социальным экспериментированием, но связь эта — сравнительно с Тредиаковским и Ломоносовым — действует как бы в обратном направлении.

Сумароков начинает писать стихи еще в шляхетном корпусе, его песни пользуются успехом и распеваются в обществе. Он пишет и в других жанрах, сначала следуя версификационным предписаниям Тредиаковского, затем Ломоносова, с которым сближается в начале 1740-х годов. При всем этом литература остается для него «приятным упражнением». Кончив шляхетный корпус, он служит сначала у Миниха, затем у графа Головкина и А. Г. Разумовского, бывает в высшем обществе и дослуживается до чина бригадира. Литературная деятельность затягивает его постепенно, и это затягивание идет одновременно с формированием у него просветительской идеологии. Неясно, что здесь было следствием, а что причиной, однако литература и просвещение для Сумарокова непосредственно связаны: литература предназначена просвещать и сама, в свой черед, оказывается основным орудием просвещения. К концу 1740-х годов, когда Сумароков начинает публиковать свои сочинения, эти установки в основном уже сформированы. В двух эпистолах, изданных в 1748 г. («О русском языке» и «О стихотворстве»), описывается план новой русской литературы с классификацией еще не появившихся в ней жанров и указанием их функций, и сам автор предстает как наставник этой литературы, предназначенной «просвещение дать уму». В 1747 г. Сумароков пишет свою первую трагедию «Хорев», и в ней уже отчетливо видны те схематические конфликты, на которых строятся и все последующие трагедийные опыты писателя: борьба тирании и закона, разума и страстей, любви и долга. Моралистический элемент выступает на первый план, потеснив элемент трагический. Дидактическая установка очевидна: трагедия учит зрителя «правильным» понятиям о чести, законе, разуме и власти. Трагедия была поставлена при дворе силами кадетов и, будучи первой русской настоящей драмой, вызывала сенсацию и положила начало русскому театру как постоянному институту.

Итак, с конца 1740-х годов литература становится для Сумарокова основным занятием, и сам тот факт, что жизнь была поставлена на ли-

тературную карту, свидетельствует о некоторой экзажерации литературного сознания. Сумароков, конечно, человек Просвещения, однако с той лишь оговоркой, что Просвещение у него особое, российское, в котором свободная мысль поглощена утопией. Утопия — это именно то, что Просвещение противопоставляло традиции, именуя в своем дискурсе это противостоящее начало разумом. На Западе образующееся таким образом противостояние утопии и традиции было равновесным, разграничивающим, как это понимал Кант, сферы подчинения и свободной мысли (см.: Фуко 1984, 32—50). Просвещение в ряде сфер, и в частности в литературе, ослабляло давление традиции, и утопия создавала на этом освободившемся пространстве приволье для свободного ума. В русской литературе, однако, давление традиции отсутствовало, никакого сопротивления утопия не встречала и могла быть поэтому сколь угодно радикальной. Литература становилась не инструментом просвещения, а инструментом преображения унаследованного порядка бытия. Ни для кого эта утопия не была столь осязаемой, как для Сумарокова. Свободное от традиции воображение рисовало ему роль создаваемой литературы как инструмента совершенной гармонии, а литератора — как творца стоящего при дверях царства справедливости и нравственности. Именно отсюда его безмерное самомнение, над которым насмехались современники и потомки, оно укоренено в утопическом сознании, выросшем на месте отсутствующей литературной традиции.

Именно утопическое величие целей побуждает Сумарокова расстаться с предсказуемой дворянской карьерой и вступить на путь литературы — «сомненный» и шатающийся. Наличие в истории русской литературы первой половины XVIII в. дворянских имен — Кантемира и М. Собакина, В. Н. Татищева и В. Е. Адодурова — создает не совсем адекватное представление о всесословности литературного труда. Конечно, европеизированное шляхетство изящной словесности не чуждалось, европейский образец давал здесь слишком однозначные рецепты. Но, как мы уже видели, литературные занятия оставались для них приятным спутником жизни, и на собственно литературную карьеру они не претендовали[35]. В конце 1740-х годов Сумароков явно де-

[35] Видимым исключением представляется Адодуров, и в нашем случае такие исключения требуют особого внимания, поскольку никаких массовых случаев в русской литературе этого времени вообще быть не может. Адодуров был из новгородских дворян, учился в Новгороде в духовном училище, затем поступил (в 1723 г.) в Славяно-греко-латинскую академию, и уже оттуда в Академию наук. В

лает иной выбор, и это показывает, что литературную деятельность он воспринимает не как просвещенное развлечение, но как школу, предназначенную создать нового просвещенного человека, точнее просвещенного дворянина, и этот благородный труд не должен и не может быть отдан в руки плебеев, не способных понять требований дворянской чести. Замечу сразу же, что это понимание Сумарокова имело успех, и тот круг литераторов, которых Гуковский довольно неудачно назвал «дворянской фрондой», усвоил именно это представление «северного Расина».

Отступая от основной темы, позволю себе заметить, что в определенном смысле этот успех имел в истории русской литературы достаточно длительное продолжение. С некоторыми оговорками допустимо думать, что сумароковское понимание литературы как инструмента дворянского совершенствования, видоизменяясь и трансформируясь, определяло тем не менее социальную значимость этого рода деятельности вплоть до середины XIX в. Литература, которую Сумароков в молодые годы застал в виде дела служивых плебеев, все более становится со временем занятием «аристократическим»; определенную роль в этом сыграли, нужно думать, и сумароковские притязания. Понимание функций литературы меняется, и самомнение Сумарокова

Продолжение сноски

отличие от Сумарокова, наследственного состояния у него, видимо, не было, и профессиональная карьера была для него необходимостью. Почему именно он предпочел карьеру академическую более обычной военной, остается неясным. В 1720-е годы сословное сознание еще не было столь устоявшимся, и Адодуров мог рассчитывать с пользой употребить свою образованность. Для его службы в Академии дворянство никаких заметных преимуществ не давало, его карьера здесь мало чем отличается от карьеры других академических переводчиков: он переводит различные академические труды, оды Штелина, сочиняет проекты фейерверков и т. д. В 1741 г., однако, Адодуров покидает Академию, переходит в Герольдмейстерскую контору и постепенно оставляет литературные занятия, его карьера приобретает черты дворянского продвижения по службе. Выгодная женитьба (взял за женою 1500 душ) упрочивает его положение, он служит помощником губернатора в Оренбурге (почетная ссылка), куратором Московского университета, президентом Мануфактур-коллегии, сенатором. Таким образом, расчеты Адодурова вполне оправдались, и в ретроспекции литература (ученая деятельность) занимает в этих расчетах весьма скромное место. Ход жизни Адодурова никак не напоминает тот тип, который реализуют литераторы-дворяне конца XVIII в. (Державин, Дмитриев), не перестававшие писать до конца своих дней. Исключение (Адодуров), таким образом, лишь подтверждает правило: в первой половине XVIII в. литературная (ученая) карьера была не для дворян.

вызывает у его потомков недобрую иронию (см. у Пушкина в «Путешествии из Москвы в Петербург» — Пушкин, VII, 195), однако литература делается дворянской. В 1825 г. Пушкин пишет Бестужеву: «Так! мы можем праведно гордиться: наша словесность, уступая другим в роскоши талантов, тем пред ними отличается, что не носит на себе печати рабского унижения... Иностранцы нам изумляются — они отдают нам полную справедливость — не понимая, как это сделалось. Причина ясна. У нас писатели взяты из высшего класса общества — аристократическая гордость сливается у них с авторским самолюбием. Мы не хотим быть покровительствуемы равными» (Пушкин, X, 115). Действительно, статистика, которую приводит В. Нахирны, показывает, что среди литераторов, родившихся между 1750 и 1799 гг., наследных дворян было 71,3 %, и литераторы в этом отношении отличаются от художников и актеров (5,5 % дворян), ученых (10,1 % дворян), медиков (6,4 % дворян), сближаясь с военной элитой (78,0 % дворян) (Нахирны 1983, 28). Для первой половины XVIII в. подобную статистику дать невозможно — как в силу малочисленности объектов анализа, так и из-за неясности определения литератора; вполне очевидно, однако, что картина была принципиально иной. Сумароков несомненно приложил руку к этой трансформации[36].

Создать нового человека литература должна была воспитывая и просвещая. Просвещенческие идеи Сумарокова, которые он старается внушить своим современникам, на редкость незамысловаты, и это соответствует их утопизму (ср. откровенно утопическую статью Сумарокова «Сон — щастливое общество» — Сумароков, VI, 363—370; Малышев 1961, 354—357). Общественное благо охраняется монархом. Для того чтобы играть эту роль, монарх должен ограничивать себя законом. Верховенство закона обеспечивает просвещенное дворянство, без его надзора монархия превращается в тиранию. Поэтому основой об-

---

[36] Конечно, литература в качестве дворянского занятия имела западноевропейские образцы, так что дворянство могло предаваться литературным трудам, равняясь на своих западных наставников, однако и во Франции, и в Германии сословная диспропорция среди литераторов не была столь значительной. И это, несомненно, может объясняться разной доступностью образования для дворян и для других классов: в России XVIII в. неравенство в этом отношении было значительно большим, чем во Франции или Германии. Думается, однако, что исчерпывающим такое объяснение быть не может, и фактор культурно-идеологический играл все же важную роль. Первым, кто создает этот культурно-идеологический стимул, был безусловно Сумароков.

щественного благополучия оказывается просвещенное дворянство, а его воспитание — первой потребностью общества. Непросвещенные дворяне, ставящие собственные страсти и интересы выше чести и долга, становятся льстецами, которые, вместо того чтобы поддерживать закон, совращают монарха с праведного пути. Схему этого совращения и его плачевные результаты Сумароков не устает демонстрировать в одной трагедии за другой. Пока дворянство не воспримет эти идеи, общество будет находиться в постоянной опасности. К дворянам Сумароков и обращается, особенно красноречиво, например в сатире «О благородстве» (1771 г.):

Сию сатиру вам, дворяня, приношу
Ко членам первым я отечества пишу.
Дворяне без меня свой долг довольно знают,
Но многие одно дворянство вспоминают.

Эти многие, как тут же показывает Сумароков, на самом деле своего долга не знают и должны этому учиться:

А во учении имеем мы дороги,
По коим посклизнуть не могут наши ноги.
(Сумароков 1957, 189—190).

Обучением занимается литература, и это определяет ее значимость и социальный статус. В силу этого дидактика оказывается ее необходмым компонентом, а литератор, обеспечивающий воспитание дворянства,— основным агентом государственного процветания. Эту роль Сумароков себе и отводит, пытаясь играть ее всю жизнь и приходя в отчаяние от того, что признания в этом качестве он не получает. Поначалу, однако, ожидания Сумарокова и составившегося вокруг него литературного кружка отличались поразительным оптимизмом. Как пишет Г. А. Гуковский, «предполагалось, что несколько литературных произведений могут успешно оздоровить общество. Автор „Драматического словаря“ 1787 года считал, что Сумароков „много успел в разных своих сочинениях в рассуждении умягчения нравов“ и что ему „воспитание много обязано“; он заявляет, что из-за стихов Сумарокова прекратились плутни подьячих, долгие тяжбы и т. д.» (Гуковский 1936, 38).

Несомненно, и Сумароков имел перед собою европейский образец, только в данном случае русская рецепция преобразила его сильнее,

чем модель придворного поэта, по природе своей достаточно однозначную. Хотя Сумарокова часто называли русским Расином, его подлинным героем был не Расин, а Вольтер. От Вольтера, в частности, восприниимает он и морализм своих трагедий, Расину не свойственный (ср.: Гуковский 1926, 73—74). Для современников эта модель была достаточно очевидна. Так, Тредиаковский в обращенном к Сумарокову «Ответе на письмо о сафической и горацианской строфах» 1755 г., заявляя (вряд ли, впрочем, искренне) о желании примириться со своим врагом, не вступать с ним больше в споры и «препровождать безмятежно остаточныя мои дни», соглашается отдать Сумарокову столь вожделенную для него роль российского Вольтера: «Верьте, я вас от всего се́рдца признаваю, понеже вам, как-ви́дно, того только и желается, первенствующим нашим Волтеро́м» (Пекарский, II, 256—257).

Конечно, Сумароков в роли Вольтера выглядит странно. Нужно помнить, однако, что для русских просветителей середины XVIII в. Вольтер был в первую очередь не отцом вольтерьянства, т. е. скептического свободомыслия (ср.: Карлинский 1985, 66), а апологетом разума и морали, наставляющим монархов и сражающимся с предрассудками и своекорыстием придворных «льстецов». При этом для западных просветителей, в том числе и для Вольтера, важно было просвещение общества в целом, т. е. распространение просвещения за рамки существующих элит. Этот процесс должен был гармонизовать общество и обеспечить взаимодействие всех социальных групп в утверждении разумного порядка. От просвещенной элиты, существование которой было само собой разумеющейся данностью, требовалось быть движущей силой этого процесса и бороться с той частью высшего общества, которая из-за своих «предрассудков» противилась распространению просвещения. В России именно этой элиты не существовало, поэтому Сумароков стремится не к распространению просвещения, а к созданию просвещенной элиты. В результате «русский Вольтер» и выглядит столь странным образом, соединяя антиэгалитаризм (своего рода «рыцарскую утопию») с просвещением.

При дворе Елизаветы в Вольтере не нуждались, но ценили Сумарокова как устроителя театральных зрелищ. Поэтому в 1756 г. его назначают директором новоучрежденного императорского театра. Тем самым деятельность почти литературная сделалась прямой обязанностью Сумарокова, что было им, видимо, воспринято как успех, который он и вознамерился использовать для просвещения общества и утверждения высокого статуса писательского труда. Двор явно не был к

этому готов, и очень скоро на этой почве возникает первый конфликт. Театр, как и прочие дворцовые учреждения, находился в ведении гофмаршала Сиверса, Сиверс запретил копиистам, переписывавшим роли для театра, носить шпаги. Сумароков воспринял это как унижение служителей литературы, т. е. как пренебрежение социальным статусом литературы, а следовательно и его, Сумарокова, социальным статусом. Таким образом, первые приметы социальной деадаптации появляются сразу же после того, как литература перестает быть для Сумарокова «приятным упражнением». Сумароков угрожает вообще расстаться и с театром, и с литературой, и пишет по этому поводу трогательные стихи «Расставание с Музами»:

Для множества причин
Противно имя мне писателя и чин;
С Парнасса нисхожу, схожу противу воли
Во время пущего я жара моего,
И не взойду по смерть я больше на него, —
Судьба моей то доли.
Прощайте, музы, навсегда!
Я более писать не буду никогда.

(Сумароков 1957, 297).

С музами Сумароков не расстался, но это лишь обострило проблему социального статуса. Вопрос о статусе сталкивает Сумарокова с проблемой институализации литературной деятельности. 7 ноября 1758 г. он пишет И. И. Шувалову (по поводу своей полемики с Ломоносовым и Поповским о литературном первенстве): «Писатели стихов русских привязаны или к Академии, или к Университету, а я по недостоинству моему ни к чему и, будучи русским, не имею чести членом быть никакого в России ученого места. Да и нельзя, ибо г. Ломоносов меня до сообщества академического не допускает, а в Университете словесных наук собрания вам уставить еще не благоволилось» (Письма рус. писателей, 84). Сумароков противопоставляет себя здесь Ломоносову и Поповскому, один из которых был в Академии, а другой в основанном Шуваловым Московском университете, и указывает на свою неприкаянность.

Сумароков делает в это время и прямые попытки получить место в Академии, напоминая Шувалову, что тот ему изволил «предлагать об академическом месте, которое, кажется мне, и принадлежит несколько

мне» (Там же, 88). При этом он сравнивает свои заслуги с заслугами служащих в Академии и заключение из этого сравнения делает, естественно, в свою пользу: «Для чего, милостивый государь, и мне не быть таким же членом здешней Академии, какой он [Ломоносов] и какой г. Тауберт и г. Штелин? Мне мнится, что я не меньше их заслужил; да из них же двое немцов, а я русский. Или русскому стихотворцу пристойняе членом быть Ученого собрания в немецкой земле, а в России — немцам? Мне кажется, что я не хуже аптекаря Моделя, хотя и не шарлатанствую, не хуже Штелина, хотя и русский стихотворец, и не хуже Ломоносова, хотя и бисера не делаю» (Там же, 87). Сумароков упоминает здесь «ученое собрание в немецкой земле», имея в виду Лейпцигское литературное общество, в которое он был избран в 1756 г., и приравнивает его риторически к Академии наук, тем самым обосновывая право литератора быть ее членом. При отсутствии других вариантов Академия становится суррогатом литературной институции, обеспечивающей социальный статус — осознав себя литератором, Сумароков вырабатывает тот же подход, который мы уже наблюдали у Тредиаковского и Ломоносова. Так же как и два его соперника, Сумароков эту потребность в институализации формулирует вполне эксплицитно. В статье «Сон» 1760 г. в челобитной от Мельпомены к Российской Палладе говорится об «утеснениях», которым подвергаются «Российские Авторы» от «иноплеменников» (Сумароков 1760, 304, 318) и о «заведении Ученаго во Словесных науках собрания, в котором бы старалися искусныя Писатели о чистоте Российскаго языка и о возрощении Российскаго Красноречия», поскольку «такия собрания необходимо нужны; ибо без того Науки ни в котором государстве совершеннаго процветания не имели, и иметь не могут: да и под игом иноплеменников Науки успехов иметь не могут» (Там же, 318—319)[37].

[37] В данной статье можно видеть развитие той же риторической стратегии, которая характеризует письма к Шувалову. Процветание наук невозможно без усовершенствования российского языка и словесности, следовательно, они связаны, следовательно, Сумароков должен по праву занять место в Академии. Этой связи не видят «иноплеменники, наблюдая собственное свое прибыточество, и вражду к Российскому Парнассу» (Сумароков 1760, 318), которые и препятствуют Сумарокову в получении академического места. И в этом отношении (иностранное засилие) сумароковский дискурс сближается с ломоносовским.

Конечно, у стремления Сумарокова стать членом Академии были и конкретные причины — та ссора с Сиверсом, о которой только что было сказано. Сумароков этого не скрывает, заявляя Шувалову, что «[п]ри театре я больше под гофмар-

Места в Академии Сумароков, однако, не получает, а возникновение литературных институций остается в области утопий.

Мечтая об институализации литературы, Сумароков по видимости отказывается от модели литературного патронажа, он не хочет, как об этом писал Пушкин Бестужеву, «быть покровительствуем равными» (см. выше). Действительно, такого патрона, как у Тредиаковского, Теплова или Ломоносова, у Сумарокова нет, и он его не ищет (Булич 1854, 67—72). Его отношения с Н. И. Паниным строятся на иных основаниях; Панин поддерживает Сумарокова не как меценат, а как глава придворной партии, опекающий обширную клиентуру, никакого непременного отношения к изящным искусствам не имеющую (см.: Рансел 1975). Равенства, однако, как и в случае с Пушкиным (Благой 1931, 24—35), не получалось. Само по себе дворянство равенства не создавало: старый служилый класс хоть и стал осознавать себя в XVIII в. как благородное сословие, однако идентичность его оставалась размытой: новозаводное понятие дворянской чести (и корпоративной общности) создавало лишь мнимое равенство, декларировавшееся иногда идеологами этого понятия, но в реальном сознании наталкивавшееся на неравенство чина (Романович-Славятинский 1870, 58—73). Вельможа в случае о равенстве с упражняющимся в прозе или стихах дворянином не думал, а в таких условиях и этому дворянину идея равенства давалась с трудом.

Красноречивое свидетельство подобной коллизии находим в столкновении Сумарокова с графом Иваном Чернышевым, встретившим Сумарокова у И. И. Шувалова и обозвавшим его вором — видимо, из чистого желания оскорбить. Сумароков пишет об этом Шувалову в письме от 23 мая 1758 г.: «Я не граф, однако дворянин, я не камергер, однако офицер и служу без порока двадцать семь лет... Кто думал, что это мне кто скажет когда-нибудь потому только, что он больше моего чину и больше меня поступи по своему счастью имеет! Что он меня всем лучше, как он сказывал, я ему в том уступаю, хотя я клянуся, что

Продолжение сноски

шалом [Сиверсом] ради десяти тысяч жалования [это гипербола, в качестве директора театра Сумароков получал одну тысячу рублей в год] быть не хочу» (Письма рус. писателей, 88). В дальнейшем, когда Сумароков оказался в милости у Екатерины и мог бы занять место в Академии, он больше этого места не ищет, поскольку милость императрицы могла временно институализацию заменить. В любом случае осознание проблемы институализации имеет место и появляется у Сумарокова при первых же попытках построить литературную карьеру.

я этого не думаю. Однако de traiter les honnêtes gens d'une telle façon и говорить: ты вор—ce peut alarmer tout le genre humain и всех qui n'ont pas le bonheur d'être les grands seigneurs comme son excellence mr. le comte Tcher. qui m'a donné le titre d'un voleur, titre très honorable pour un brigadier et encore plus pour un auteur des tragédies, à présent je vois, monseigneur, que c'est peu d'être poète, gentilhomme et officier. Je n'ai pas dormi toute la niut et j'ai pleuré comme un enfant, не зная, что зачать» (Письма рус. писателей, 78).

Как замечает Г. А. Гуковский, «Удивительна в этом письме смесь нового представления о дворянском гоноре со старозаветным рабствованием. Сумароков уже знает, что оскорбление словом непереносимо для дворянина, что оскорбление действием для него хуже смерти, он апеллирует к понятию „честной крови"—характерная формулировка сословного признака „благородного"—и к клятвам своею честью. А в то же время он только плачет как ребенок и „не знает, что зачать",—не может „вздумать, что делать" в таком случае. Пройдет два-три десятилетия, и дворянин, вскормленный культурой, начинателем которой и был Сумароков, не будет сомневаться,—он твердо усвоит необходимость кровавого „удовлетворения" за оскорбление дворянину... Но Сумароков, видя, что он ошельмован, и не ищет удовлетворения по той причине, что он был во дворце и у Шувалова и боялся „прогневить" вельможу. Кроме того, Чернышев мог не принять вызова Сумарокова и, может быть, поступить с ним „деспотически". Положение, значит, объективно было такое, что Сумароков, хоть и дворянин, не был равен Чернышеву, и не потому, что тот был титулован, а потому, что он был именно граф, т. е. принадлежал к жалованным властителям страны... потому что он был камергер, вельможа в силе при дворе... Он требует равенства с Чернышевым как дворянин... но наталкивается на грубую реальность» (Гуковский 1936, 50—51)[38].

---

[38] «Деспотический» ответ несомненно мог рисоваться воображению Сумарокова, на то были хорошо известные сценарии, которые не могли не определять ожидания сторон. Имею в виде не расправу Волынского с Тредиаковским, поскольку Сумароков явно не считал свой социальный статус напоминающим статус Тредиаковского, а нашумевшее столкновение Вольтера с шевалье де Роганом-Шабо у герцога Сюлли. Избитый слугами Рогана, Вольтер, не найдя поддержки у Сюлли, вызвал Рогана на дуэль, после чего был отправлен в Бастилию, а затем выслан в Англию. Каков был бы эквивалент Бастилии в елизаветинской России, трудно определить однозначно; вполне, однако, можно понять растерянность Сумарокова, поставленного перед подобной задачей, даже не прибегая к рассуждениям о еще

Дворянское неравенство, однако,—лишь один из аспектов разбираемой Гуковским коллизии. Очевидно, что «грубая реальность» плохо согласовалась с той утопией дворянского «щастливого общества», которую рисовал и проповедовал Сумароков. Сумароков в письме напоминает, что он не только бригадир, но и «автор трагедий», т. е. находит нужным подкрепить свою дворянскую честь индивидуальными достоинствами: чином и — lo and behold! — литературными трудами. Как мы уже говорили, литературную деятельность Сумароков рассматривает как прямую службу отечеству; такая служба (служение) требует не покровительства вельмож, а поощрения монарха, причем поощрение относится скорее к числу монарших обязанностей, нежели «щедрот». Литератор, будучи воспитателем дворянства, должен стоять в непосредственной близости к верховному правителю, что, естественно, исключает патронаж частных лиц, но предполагает патронаж монарха. Видимо, и здесь Сумароков мог оглядываться на Вольтера и прежде всего на отношения последнего с Фридрихом Великим, наградившего Вольтера и чином, и орденом, и — как, видимо, полагал Сумароков — равенством с вельможами.

Не найдя Фридриха в Елизавете, Сумароков сблизился с так называемым «молодым двором», т. е. двором будущей императрицы Екатерины II (ср.: Рансел 1975, 54—56). Екатерина культивировала просвещение, поддерживала отношения с французскими просветителями и, как, видимо, надеялся Сумароков, нуждалась в своем Вольтере. Поэтому, когда в 1762 г. Екатерина взошла на престол, Сумароков был уверен, что наконец наступило его время и воспитание дворянства будет поручено ему как государственная миссия. Кое-что императрица для него сделала; она вообще в первые годы после переворота щедро расплачивалась с теми, кто ее поддерживал. По ее указу списаны долги Сумарокова Академии наук, Академии предписано печатать все его сочинения за счет двора, а сам Сумароков сделан действительным статским советником. Екатерина поручила ему подготовить к ее коронации в Москве в 1763 г. грандиозный маскарад «Торжествующая Минерва». Сумароков счел это подходящим поводом, чтобы продемонстрировать широкой публике просвещенные принципы нового царствования. Здесь он, однако, перестарался, слишком резко ополчившись на нравы традиционной элиты. Екатерина вовсе не хотела создавать

Продолжение сноски

не до конца сформировавшемся дворянском сознании. У отождествления себя с Вольтером были, видимо, и свои нерадостные моменты.

себе новых врагов ради просвещенческих принципов и запретила один из написанных Сумароковым хоров. Сумароков обиделся, и в передаланном тексте цензурованный соловей вместо перечисления пороков весьма выразительно поет:

За морем, хам, хам, хам, хам, хам, хам.
Хам, хам, хам, хам, за морем, хам, хам, хам.
За морем, хам, хам, хам, хам, хам, хам.

(Сумароков 1957, 279).

Таким образом, если Екатерина и признает важность литературы, то лишь в той мере, в которой она подчиняется нуждам ее политики. С Вольтером она поддерживает отношения, но Вольтер далеко и, создавая императрице репутацию просвещенного монарха, нисколько не мешает ей действовать у себя так, как она считает нужным. Домашний Вольтер не нужен ей совершенно, и Сумароков в этом очень скоро убеждается. Собственно, вопрос о том, какую роль он должен играть при дворе Екатерины и какой социальный статус должен сопутствовать этой роли, встает сразу же, еще в те дни, когда Сумароков пользуется полным расположением императрицы. В 1764 г. он пишет Екатерине: «Я в прочем не имею никакого места и должности. Я ни при военных, ни при штатских, ни при придворных, ни при академических делах, ни в отставке. Я приемлю дерзновение в.и.в. принести мою просьбу, дабы мне учинено было что-нибудь, чтобы я знал, что я. Ежели я в отставке, так следует мне чин, ибо я от графа Разумовского, исполняя беспорочно службу мою, без обыкновенного награждения чина отбыл, а от театра также, хотя сколько я России по театру услуги сделал, и вся Европа ведает, а особливо Франция и Вольтер» (Письма рус. писателей, 96). Литературные заслуги, подтвержденные европейской репутацией и одобрением Вольтера, требуют, на взгляд Сумарокова, прямого вознаграждения: создатель российского театра должен получить продвижение в социальной иерархии, определяемой чином. Как, однако, должна быть определена литературная служба, как военная, штатская, придворная или академическая — Сумароков не знает, и этот вопрос о социальном статусе («что я») обращает к императрице. Внятного ответа он не получает.

Г. А. Гуковский рассматривал отношения Сумарокова и Екатерины как прямую проекцию отношений императрицы к Панину и панинской партии. По его мнению, «Сумарокова одергивали каждый раз,

как только он хотел слишком явно выступить от лица правительства с заявлениями в духе панинских проектов. Получалось так, что и в литературной пропаганде победа партии Паниных и Сумарокова была урезана с самого начала» (Гуковский 1936, 179). Кроме уже упоминавшегося эпизода с «Хором ко превратному свету», Гуковский приводит еще три случая цензурного вмешательства двора — ненапечатание слова на коронацию Екатерины (никакого официального запрета до нас не дошло), сожжение сумароковской оды польскому королю Станиславу Понятовскому (причины неизвестны), запрет басни «Два повара», в которой в неблаговидном виде был изображен кн. Я. П. Шаховской (как раз связанный с Паниным). Видеть в этих разрозненных фактах целенаправленное противодействие Екатерины Сумарокову как идеологу панинской партии было бы натяжкой. Екатерина «одергивала» Сумарокова так же, как она «одергивала» многочисленных других своих сторонников, которые полагали, что это они возвели ее на трон или во всяком случае были причастны к успешному захвату престола (так, например, было с Е. Р. Дашковой, несомненно куда более влиятельной, чем Сумароков).

То, что выделяло Сумарокова из числа обиженных утверждавшей свое единовластие Екатериной, был его статус литератора. Ставя на место Сумарокова, Екатерина ставила на место и литературу как общественное занятие. Литература в качестве основного орудия государственной политики представлениям Екатерины явно не соответствовала, и именно на этой почве развивался конфликт Сумарокова с императрицей. Екатерина относилась к литературе с куда большим интересом, чем Елизавета, и, как показывают ее собственные литературные опыты, видела в ней подспорье своей политике, однако в репертуаре средств преобразования общества отводила ей безусловно не главное место[39]. Поэтому притязания Сумарокова на ведущую роль в форми-

---

[39] Литературные занятия самой Екатерины, начавшиеся, впрочем, лишь в 1769 г., т. е. несколько позже описываемых сейчас событий, имели несомненно исключительное значение для утверждения статуса литературы. По словам И. де Мадариаги, «Catherine rendit la profession d'„homme de lettres“ socialement acceptable en Russie» (Мадариага 1992, 659). Эта тема требует особого исследования, так что здесь на ней останавливаться было бы неуместно. Отмечу, однако, что статус, придававшийся литературе Екатериной, не совпадал с тем, о котором мечтал Сумароков. Как и для Сумарокова, литература для Екатерины выполняла дидактические функции, особенно в начальный период ее творчества — период «Всякой всячины» и ранних комедий. Однако, как показывает та же «Всякая вся-

ровании нового государственного дискурса не могли не вызывать у нее раздражения. По поводу басни «Два повара» она поручила А. В. Олсуфьеву образумить автора и исправить текст и при этом предупреждала его: «Взвесьте хорошенько ваши выражения, потому что мы имеем дело с горячей головой, которая начинает терять смысл, если уже давно не потеряла его. Однако сделайте так, чтоб он поправил свои глупости или поправьте их сами» (Гуковский 1936, 182). Еще более красноречиво ее наставление Павлу, впрочем, апокрифическое: «Бойся писателей и сошли в Сибирь первого из них, вздумавшего казаться государственным человеком» (Семенников 1923, 39).

В 1769 г. после нескольких горьких уроков Сумароков решает покинуть Петербург и переселиться в Москву. В Москве он, видимо, надеется получить признание не от разочаровавшей его императрицы, а от дворянского общества, которое он будет исправлять и просвещать, руководя московским театром. Впрочем, и императрица должна понимать, что в Москве Сумароков осуществляет государственную миссию. В письма Екатерине от 4 июня 1769 г. он заявляет: «А здесь театр надобнее еще, нежели в Петербурге, ибо и народа и глупостей здесь больше. Ста Молиеров требует Москва, а я при других делах по моим упражнениям один только» (Письма рус. писателей, 122). И в Москве, таким образом, его поведение определяется представлением о собственной литературной деятельности как государственной миссии.

Всего ярче это проявляется в известном столкновении Сумарокова с московским главнокомандующим графом П. С. Салтыковым в 1770 г. (описание этого столкновение см.: Лонгинов 1871, стб. 1670—1685). Салтыков в силу не до конца известных нам причин распорядился дать представление сумароковского «Синава и Трувора», хотя актеры пьесу недоучили и провал был неминуем. Сумароков пытался возражать, основываясь, в частности, на своем контракте с владельцами театра Бельмонти и Чинти; в нем оговаривалось, что пьесы Сумарокова не могут играться без согласия автора, который сам учил актеров дикции и следил за соответствием исполнения авторскому замыслу. Салтыков на Сумарокова разгневался, велел играть спектакль, а Сумарокову (по его же свидетельству) прокричал: «Нет тебе дела до представлений и актеров; не учи их, как играть; им я приказываю» (Письма рус. писателей, 127). Не помогли и ссылки на контракт. Салтыков, по

Продолжение сноски

чина», не менее важен был для Екатерины и момент игровой, противополагавший литературу государственной деятельности.

словам Сумарокова, «ни моего прошения, ни отговорки содержателей, ни неудобности от актеров, ни святости контракта не принял, крича еще публично при обер-полицмейстере: „Я контракты передеру“. А когда я представлял, и обер-полицмейстер — я, что я к в. в. мою жалобу отправлю, а он, что о том в главную полицию станет писать, ибо святость контрактов и установление законов нарушается,— так он отвечал: „Пишите, куда хотите“,— ответ весьма непристойный» (Письма рус. писателей, 131). Доведенный до отчаяния Сумароков немедленно обращается к императрице и за пять недель пишет ей четыре пространные письма с изложением всех деталей ссоры и присовокуплением патетических стихов с сетованиями на Москву и человеческую неблагодарность:

Сбираются ругать меня враги и други;
Сие ли за мои, Россия, мне услуги!
От стран чужих во мзду имею не сие.
Слезами я кроплю, Вольтер, письмо твое.
....
Терпение мое преходит все границы;
Подвигни к жалости ты мысль императрицы!
....
За труд мой ты, Москва, меня увидишь мертва:
Стихи мои и я — наук злодеям жертва.

(Письма рус. писателей, 133).

Риторическая стратегия, которой следует Сумароков, убеждая Екатерину вмешаться и защитить права литератора, соединяет несколько линий аргументации. Поэт взывает к императрице, апеллируя и к своей высокой миссии, и к обычаям государственного патроната в цивилизованном государстве (имея в виду Рим Августа и Францию Людовика XIV), и к своим юридическим правам и универсальности закона. Трудно сказать, какая из этих линий аргументации проводится Сумароковым наиболее последовательно, он явно мечется, не зная, что еще могло бы помочь. Основной момент состоит для него, однако, в том, что статус литератора должен быть столь же высок, как и статус вельможи, поскольку заслуги поэта перед монархом и государством не меньше, если не больше, чем заслуги государственного деятеля или полководца. Поэт, приносящий своей стране бессмертную славу, должен быть опекаем властью и законом. Именно эту мысль он стремится внушить Екатерине.

М. Левитт, посвятивший столкновению Сумарокова с Салтыковым отдельную работу (Левитт, в печати), видит в усилиях Сумарокова начало борьбы за авторские права писателя, в особенности за авторские права писателя театрального. Действительно, во всей Европе XVIII столетия проблема авторских прав не была окончательно урегулирована, а Россия с относительно неразвитым книжным рынком отставала здесь от таких стран, как Англия и Франция (первый закон об авторском праве появился в России в 1828 г.). С правами на постановку пьес дело повсеместно обстояло еще хуже, чем с правами на публикацию: драматург мог продать пьесу определенной театральной труппе, однако никакой платы за представления не получал, а после того как пьеса была напечатана, ее мог ставить кто угодно, не платя ничего. В контракте Сумарокова с Бельмонти и Чинти речь о денежной компенсации за представления не шла, Сумароков лишь оговаривал свое право наблюдать за постановкой и давать на нее согласие. Когда «Синав» был поставлен против воли автора, Сумароков и в самом деле пишет Екатерине, что «собранные деньги за „Синава“, ибо против воли моей контракт Бельмонтием нарушен, должен получить я» (Письма рус. писателей, 132). В этих словах вряд ли можно видеть попытку утвердить отчисление гонорара из театральных сборов как новую легальную норму, скорее речь идет о компенсации за ущерб, понесенный в результате нарушения контракта[40]. Эти аргументы играют, видимо, у Сумарокова подчиненную роль. Они подчеркивают контраст между бедственным положением писателя и его всемирной славой, демонстрируя императрице, что просвещенная Россия не проявляет достаточной заботы о знаменитом авторе, закон его не защищает, и он живет почти в нищете, тогда как другие пользуются плодами его трудов. Неправедные доходы Бельмонти

[40] Именно в рамках подобных юридических представлений составлен и второй контракт Сумарокова с Бельмонти 1771 г., касающийся прав на постановку «Димитрия Самозванца». За право постановки Сумароков единовременно получил 1600 рублей, отчисления от сборов не были предусмотрены, однако сборы отходили автору целиком, если представление давалось без дозволения автора. Бельмонти обязуется «ево трагедии Димитрия Самозванца, ни под каким видом, ни для чево, и ни для какова обстоятельства, без ево дозволения непредставлять, доколе неучиню я с ним другова обязательства. А буде она у меня на театре или где инде мною представлена и моими актерами будет, так все сборы, сколькоб их ни было, должен я ему буду уступить без отговорок, разсуждая сколько за оную трагедию получится» (Материалы РИ 1843, 272; ср.: Письма рус. писателей, 219). Здесь явно предусмотрена компенсация за ущерб, а не гонорар.

оказываются метафорой тех нематериальных благ, которые получает Россия благодаря Сумарокову, не вознаграждая его за его заслуги.

Не формулирует Сумароков и однозначной модели патроната, которая соответствовала бы тому статусу литератора, на который он претендует. Как уже говорилось, частный патронат (в форме ли клиентелизма или в форме меценатства) он определенно считает не подходящим к высокой миссии литературы. Необходимость же государственного патроната он рассматривает как само собой разумеющуюся. Он ссылается, как справедливо отмечает М. Левитт, на примеры Рима в правление Августа (Письма рус. писателей, 142, 163) и Франции в правление Людовика XIV (Письма рус. писателей, 108), но о конкретных формах государственной поддержки литературы (например, о государственных пенсиях, заведенных в качестве регулярного института Кольбером) ничего не говорит. Подобные конкретные указания плохо согласовались бы с основной риторической установкой Сумарокова. Утверждая, что «сам Волтер единый с Метастазием из современников моих достойный мне совместник» (Письма рус. писателей, 108), Сумароков стремился доказать, что он достоин тех же милостей, что и вельможа и полководец (поскольку «Расин, Лабрюер и де ла Фонтень преумножили чести Франции и чести владению Людовика, и не меньше, нежели победоносное его оружие» — Там же), а форму этих милостей оставлял на усмотрение власти.

Именно в силу этого Сумароков ставит Екатерину перед выбором — он или Салтыков. «Что он почтен славою и услугами России, отличен чином и достойнопочитаемою старостию, это я, всемилостивейшая государыня,— пишет он императрице,— всегда в свежей содержал памяти; но и он должен был не забыть того, что и мне уже пятьдесят два года и что и я заслужил себе в Европе к чести моего отечества также немало славы, в чем я ссылаюся на сто или более на разных языках себе прославлений, а сие прославление основано не на пустой молве, но на самой истине. Sophocle, le prince des poètes tragiques qui était en même temps le général des Athéniens et camarade de Periclès, est encore plus connu sous le nom de poète qu'en qualité de général. Rubens était ambassadeur; mais il est plus connu sous le titre de peintre; d'être un grand capitaine et vainqueur est un grand titre, mais d'être Sophocle est un titre qui n'est pas moins — а особливо в таком веке и в таком народе, где науки едва еще посеяны» (Письма рус. писателей, 138—139).

Екатерина свой выбор делает — как нетрудно догадаться, в пользу Салтыкова. Претензии Сумарокова она рассматривает как безумие и

на его письме замечает: «Сумароков без ума есть и будет» (Бартенев 1860, 246; ср.: Письма рус. писателей, 211). Самому же Сумарокову она пишет: «Фельдмаршал желал видит трагедию вашу; сие вам делает честь. Пристойно было в том удовольствоват первого на Москве начальника. Естли же граф Салтыков заблагорассудил приказат играт, то уже надлежало без отговорок исполнить его волю. Вы более других, чаю, знаете, сколь много почтения достойны заслуженные славою и сединой покрытые мужия и для того советую вам впред не входит в подобные споры, чрез что сохраните спокойство духа для сочинения, и мне всегда приятнее будет видит представлении стратей в ваши драммы, нежели читать их в писмах» (Письма рус. писателей, 211). Екатерина таким образом вполне отчетливо указывает на то место, которое литература занимает в ее иерархии ценностей, и призывает Сумарокова умерить свои претензии и эту иерархию признать. На дальнейшие возражения Сумарокова она не отвечает и велит своему секретарю Козицкому написать, что отвечать не будет (Письма рус. писателей, 212), демонстрируя тем самым, что ее мнения оспориванию не подлежат.

В какой мере Сумароков усвоил данный ему Екатериной урок, определить трудно. В позднейших письмах Екатерине и Потемкину Сумароков пишет о себе несколько скромнее и заслуги литератора с заслугами полководцев больше не сравнивает. В основном же письма эти полны просьбами о финансовой помощи, о том, чтобы были заплачены его долги или выдано вперед жалование; за эти милости Сумароков готов отплатить своими творениями. Как он пишет в одном письме Екатерине, «[а] проценты в казну будут стихами, которые всеконечно и самой выданной суммы стоить будут» (Письма рус. писателей, 153). Определенные суммы он от императрицы получает, хотя и явно недостаточные для того, чтобы обеспечить ему безбедное фернейское существование. Сумароков бедствует, в постскриптуме к одному из писем Екатерине он жалуется: «Я не имею столько денег, чтобы мне заплатить на почту за письмо. Et je tombe en défaillance, il faut encore que je compose aujourd'hui les vers» (Письма рус. писателей, 168). Нельзя сказать, что Сумароков в свои последние годы теряет творческие силы, он продолжает чрезвычайно много писать, издает три тома своих духовных стихотворений, том сатир, том торжественных од, том эклог и том элегий любовных, занимается театром, кончает «Димитрия Самозванца» и пишет «Мстислава». Таким образом, нередко повторяемое суждение Н. Булича, согласно которому «[с] 1771 года, со времени ссоры с Салтыковым... начинается печальный перелом в жизни Сумаро-

кова и все клонится к окончательному упадку нравственных и физических сил» (Булич 1854, 76), не может быть принято без существенных оговорок.

Тем не менее ощущение ущербного статуса и сопутствующей ему бедности несомненно угнетает Сумарокова и разрушительно действует на его личность. Вторым и третьим браком он женится на крепостных, метафорически дополняя ущербность социального статуса литератора дискредитацией своего дворянского достоинства. Это свое падение Сумароков безусловно осознавал и, по свидетельству современников, нередко сакрастически повторял: «Тесть мой, кучер, не сломил мне головы, а дядя мой, повар, не окормил меня: свой своему по неволе друг» (Булич 1854, 76). Та напасть, которая преследовала Ломоносова с юности, приходит к Сумарокову в старости. «Современний Сумарокову биограф,—пишет Булич (1854, 81—82),—говорит, что главною причиною его смерти была невоздержанность. Невоздержанность эта, как известно, заключалась в неумеренной привязанности к вину. До какого нравственного упадка дошел Сумароков, можно видеть из разных современных свидетельств»; и здесь Булич ссылается на известный анекдот, рассказанный М. А. Дмитриевым в «Мелочах из запаса моей памяти»[41]. Сумароков, таким образом, приходит к тому жизненному неустройству, которое его соперники на литературном поприще испытывали многие годы. В 1777 г. Сумароков умирает в нищете и несчастии, хоронят его на свои средства московские актеры, они одни и провожают его до могилы.

Из трех отцов новой русской литературы Сумароков ставит перед собой наиболее амбициозные в социальном отношении задачи. Он не только пытается доказать право литературы на существование, а писателя—на особый соцальный статус, он хочет поднять этот статус до положения учителя жизни, которого общество слушает, как оракула. Литература, в принципе, должна регламентировать все стороны жизни образованного общества. Этот универсализм претензий обусловливает широту жанрового репертуара Сумарокова: трагедия учит высоким чувствам, а комедия и сатира бичуют пороки, элегии и эклоги наставляют в искусстве любви, духовные оды—в вере. Русское общество

[41] «Сумароков уже был предан пьянству без всякой осторожности. Нередко видел мой дядя, как он отправлялся пешком в кабак через Кудринскую площадь, в белом шлафроке, а по камзолу, через плечо, аннинская лента. Он женат был на какой-то своей кухарке и почти ни с кем не был уже знаком» (Дмитриев 1985, 154).

Сумароков воспринимал как невозделанную почву, «где науки едва еще посеяны», и, ставя перед собой цель образовать нового просвещенного человека, стремится воздействовать на него во всех его жизненных ипостасях. Если вспомнить отношение общества к писателю во второй половине XIX в., в этих претензиях можно увидеть предвосхищение будущего. В середине XVIII в., однако, общество к такому восприятию не готово, и платит Сумарокову тем большим отчуждением, чем больше его притязания. В случае Сумарокова социальная деадаптация становится, таким образом, не причиной, а следствием литературной деятельности, и это с особой очевидностью указывает на ущербность социального статуса литературы и литератора.

* * *

Как известно, отцы-основатели новой русской литературы ожесточенно спорили о том, кто из них был подлинным родителем, а кто лишь присутствовал при зачатии. Все трое при этом были уверены, что родилась именно новая литература, не имеющая отношения к тому, что было до них. Это и превращало их в мифологизированных творцов из ничего. Общее ощущение абсолютной новизны возникало у них, видимо, в силу того, в частности, что литературная деятельность была для них социальным экспериментом, поглотившим всю их жизнь. Поэтому и спор шел не только о том, кто первым реформировал стихосложение или распространил тот или иной жанр, но по существу и о том, каков должен быть социальный статус их детища. В столкновении общих концепций литературы, одушевлявшем эти споры, в качестве постоянной фоновой проблемы стоял вопрос о месте литературы в обществе.

Сумароков, критикуя поэтику возвышенного в одах Ломоносова, заявляет (в статье «К несмысленным рифмотворцам» 1759 г.): «[Н]екоторые Лирические стихотворцы рассуждают тако, что никак невозможно, чтоб была ода и великолепна и ясна: по моему пропади такое великолепие, в котором нет ясности... Что похвальняй естественныя простоты, искусством очищенной, и что глупяе сих людей, которые вне естества хитрости ищут? Но когда таких людей много, слагайте, несмысленные виршесплетатели, оды; только темняе пишете» (Сумароков, IX, 277). Формулируя данный эстетический принцип, он не только противопоставляет свою «более аутентичную» версию класси-

цистического стиля ломоносовской пышности, но и утверждает свой критерий оценки литературного творчества. Если социальный статус литературы определяется ее дидактическим заданием, необходимостью просвещать и учить, то ясность не может не быть ее важнейшим атрибутом.

Когда Тредиаковский пишет в 1750 г. подробный разбор литературной продукции Сумарокова, он указывает прежде всего на многочисленные погрешности автора в языке и композиции и на мелкие ошибки фактического характера. На первый взгляд это может показаться бессмысленной критикой педанта, не ставящей никаких принципиальных вопросов (Сумароков так ее, может быть, и воспринял). Однако все эти мелкие замечания позволяют Тредиаковскому сделать вывод, что Сумароков «не обучался... надлежащим Университетским образом Грамматике, Реторике, Поэзии, Философии, Истории, Хронологии и Географии, без которых не только великому Пииту, но и посредственному быть невозможно» (Куник 1865, 496). Таким образом, необходимым компонентом литературы оказывается ученость, поскольку именно она отличает мудреца от профана. Гуманистическое понимание литературы противополагается здесь эмансипации эстетического начала, однако гуманистическая концепция сопровождается социальными притязаниями. Только ученость сообщает, на взгляд Тредиаковского, тот необходимый исторический и литературный опыт, который дает писателю возможность судить о своем времени и быть наставником народа. Труд профана наставлять не может, а потому набор «просвещающих» жанров у Тредиаковского осознанно противопоставляется той парадигме, которую создавал Сумароков. В предисловии к «Тилемахиде» (в которой пафос гуманистического просвещения пронизывает весь текст от первой песни до последней), Тредиаковский как бы a propos замечает: «[П]реднамеренная польза исправления Нравов, едваль когда и где происходила от Драм, но везде напротив повреждение бульшее и неминуемое, да притом и Личные обиды, коим пример у злодушнаго Шпыня́ и Кощу́на Арїстофа́на благонравному оному Сократу, от Драматїстов, и от бра́теников им Сатvрїков...» (Тредиаковский 1766, I, LIV). Комедии и сатиры, лишенные ученой важности, исправлять нравы не могут, а потому труды их авторов (в первую очередь подразумевается, естественно, Сумароков) полны лишь ложной претензией, поскольку приносят не просвещение, а личные обиды (подразумеваются, очевидно, нападки Сумарокова на Тредиаковского в «Тресотиниусе» и «Чудовищах» — ср.: Грин-

берг и Успенский 1992). И у Тредиаковского, таким образом, эстетические принципы и жанровые предпочтения оказываются непосредственно связанными с общей концепцией литературы и представлениями о ее социальном статусе.

Наконец, когда Ломоносов в 1760 г. возмущается речью Лефевра, в которой Сумароков в паре с Ломоносовым был назван «génie créateur», он заявляет, что Сумароков в литературе ничего не сделал, потому что свои трагедии надергал у французов, в одах неудачно подражал Ломоносову, а в остальном писал безделицы, недостойные внимания: «Génie créateur: сочинял любовные песни и тем весьма счастлив, для того что и вся молодежь, то есть пажи, коллежские юнкеры, кадеты и гвардии капралы, так ему последуют, что он перед многими из них сам на ученика их походит. Génie créateur» (Ломоносов, IX^2, 635). В этом пассаже Ломоносов указывает на социальный адресат сумароковской поэзии — дворянскую молодежь, и скрытым образом противопоставляет его легкомысленное творчество своему собственному (это та же концептуальная оппозиция, которая в ином виде дана в «Разговоре с Анакреонтом»). Собственные сочинения, реализующие, на его взгляд, идею подлинной литературы, представляются ему при этом не продукцией придворного поэта, а государственной поэзией. Литература, согласно этой концепции, прославляет мощь и величие империи и в силу этого является необходимым атрибутом процветающего государства. Социальный подтекст этой полемики очевиден.

Наши персонажи — все трое — были экспериментаторами, причем не только в области литературной формы, но и в области социальной. И во всех трех случаях эксперимент был неудачным, причем не только в том смысле, что он обернулся для них психологическим надрывом и бесконечными жизненными неурядицами, но и в смысле прямого результата: сколь различными ни были их концепции социального статуса литературы, ни одной из них не было суждено реализоваться. Литература, развившаяся на созданном ими фундаменте, получила определенный социальный статус, однако не тот, который они замышляли. Другого и не могло быть, поскольку при всех различиях их замыслы укладывались в социальные установки Просвещения и скорый его конец предопределил новое понимание литературы и новую организацию литературной жизни. Их опыты, тем не менее, не пропали даром. Следующее поколение литераторов опиралось на них как на прецеденты, востребуя для себя те литературные позиции, которые занимали их предшественники (Петров — позицию Ломоносова, Княжнин —

Сумарокова и т. д.). Они могли их переосмыслять или комбинировать (например, Херасков — позиции Сумарокова и Тредиаковского), но не изобретать заново и не приходить в отчаяние, не встречая понимания. Литература превратилась из эксперимента в реальность. Неблагодарное потомство перестало понимать те трудности, с которыми сталкивались первопроходцы, перестало воспринимать социальный подтекст их творчества и создало применительно к своим новым вкусам их мифологизированные биографии. Это и было наградой за их труды — той, которую обычно получают пролагатели новых путей.

Литература

Анисимов 1982 — *Анисимов Е. В.* Податная реформа Петра I. Введение подушной подати в России 1719—1728 гг. Л., 1982.

Анисимов 1994 — *Анисимов Е. В.* Россия без Петра: 1725—1740. СПб., 1994.

Бартенев 1860 — [*Бартенев П. И.*]. Исторические бумаги XVIII века // Русская беседа. 1860. Год 5. Т. 2. Кн. 20, 179—258.

Батюшков 1892 — *Батюшков П. Н.* Бессарабия: Историческое описание. СПб., 1892.

Белинский, I—XIII — *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. 1—13. М., 1953—1595.

Берков 1936 — *Берков П. Н.* Ломоносов и литературная полемика его времени. 1750—1765. М.; Л., 1936.

Бирхер и Инген 1978 — *Bircher M., van Ingen F.* (Hrsg.). Sprachgesellschaften, Sozietäten, Dichtergruppen. Hamburg 1978. (Wolfenbüttler Arbeiten zur Barockforschung, 7).

Благой 1931 — *Благой Д.* Социология творчества Пушкина. М., 1931.

Булич 1854 — *Булич Н.* Сумароков и современная ему критика. СПб., 1854.

Бютлер-Шён 1981 — *Bütler-Schön H.* Dichtungsverständnis und Selbstdarstellung bei Johann Christian Günther. Studien zu seinen Auftragsgedichten, Satiren und Klageliedern. Bonn, 1981. (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik / Hrsg. von A. Arnold und A. M. Haas. Bd 99).

Виала 1985 — *Viala A.* Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique. Paris, 1985.

Вишневский 1903 — *Вишневский Д.* Киевская академия в первой половине XVIII столетия. Киев, 1903.

Владимирский-Буданов 1874 — *Владимирский-Буданов М.* Государство и народное образование в России XVIII-го века. Ч. 1. Система профессионального образования (от Петра I до Екатерины II). Ярославль, 1874.

Гарбер 1981 — *Garber K.* Der Autor im 17. Jahrhundert // Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. 1981. Heft 42: Der Autor, 29—45.

Гарбер 1983 — *Garber K.* Arkadien und Gesellschaft: Historisch-dialektische Studien zur bürgerlich-gelehrten Literatur des 17. Jahrhunderts und ihrer Institutionen. Stuttgart, 1983.

Гарбер 1987 — *Garber K.* Paris, die Hauptstadt des europäischen Späthumanismus. Jacques Auguste de Thou und das Cabinet Depuy // Res Publica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit / Hrsg. von S. Neumeister und C. Wiedemann. Teil 1. Wiesbaden, 1987, 71—92.

Глаголева 1911 — *Глаголева Т.* Отзывы современников и потомства о литературной деятельности М. В. Ломоносова // 1711—1911. М. В. Ломоносов: Сб. статей / Под ред. В. В. Сиповского. СПб., 1911, 150—185.

Глисон 1981 — *Gleason W. J.* Moral Idealists, Bureaucracy, and Cathrine the Great. New Brunswick (New Jersey), 1981.

Гринберг и Успенский 1992 — *Гринберг М. С., Успенский Б. А.* Литературная война Тредиаковского и Сумарокова в 1740-х — начале 1750-х годов // Russian Literature. 1992. 31, 133—272.

Гриц, Тренин, Никитин 1929 — *Гриц Т., Тренин В., Никитин М.* Словесность и коммерция (Книжная лавка А. Ф. Смирдина). М., 1929.

Гуковский 1926 — *Гуковский Гр.* О сумароковской трагедии // Поэтика. Сб. 1. Л., 1926, 67—80.

Гуковский 1936 — *Гуковский Гр.* Очерки по истории русской литературы XVIII века. Дворянская фронда в литературе 1750—1760-х годов. М.; Л., 1936.

Дмитриев 1985 — *Дмитриев М. А.* Московские элегии. Стихотворения. Мелочи из запаса моей памяти. М., 1985.

Евгений Болховитинов, I—II — *Евгений [Болховитинов]*, митрополит. Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России. Т. 1—2. М., 1845.

Живов 1993 — *Живов В. М.* К предыстории одного переложения псалма в русской литературе XVIII века // Jews and Slavs. Vol. 1 / Ed. by W. Moskovich, S. Shvarzband and A. Alekseev. Jerusalem; St.Petersburg, 1993, 132—160.

Живов 1996 — *Живов В. М.* Язык и культура в России XVIII века. М., 1996.

Жизнеописания подвижников, январь-декабрь — Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. М., 1908—1910.

Забелин 1858 — Письмо Тредиаковского к графу С. А. Салтыкову. Сообщено И. Е. Забелиным // Библиографические записки. 1858. Т. 16, 555—556.

Зееманн 1987 — *Seemann K.-D.* Zum Verhältnis von Narration und Gattung im slavischen Mittelalter // Gattung und Narration in den alteren slavischen Literaturen / Ed. K.-D. Seemann. Wiesbaden, 1987, 207—221.

Знаменский 1881 — *Знаменский П.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881.

Кайперт 1996 — *Keipert H.* Lomonosov und Luther // Die Welt der Slaven. 1996. 16, 62—88.

Карлинский 1963 — *Karlinsky S.* Tallemant and the Beginning of the Novel in Russia // Comparative Literature. 1963. Vol. 15. № 3, 226—233.

Карлинский 1985 — *Karlinsky S.* Russian Drama from the Beginnings to the Age of Pushkin. Berkeley; Los Angeles; London, 1985.

Кибальник 1981 — *Кибальник С. А.* Об одном французском источнике эстетических взглядов Тредиаковского // XVIII век. Сб. 13. Л., 1981, 219—228.

Кирхнер 1961 — *Kirchner P.* Lomonosov und Johann Christian Günther // Zeitschrift für Slawistik. 1961. Bd 6. Heft 4, 483—497.

Кляйн 1995 — *Клейн Й.* Реформа стиха Тредиаковского в культурно-историческом контексте // XVIII век. Сб. 19. СПб., 1995, 15—42.

Коллинз 1928 — *Collins A. S.* The Profession of Letters. A Study of the Relation of Author to Patron Publisher, and Public, 1780—1832. London, 1928.

Кочеткова 1987 — *Кочеткова Н. Д.* М. В. Ломоносов в оценке русских писателей-сентименталистов // Ломоносов и русская литература / Под ред. А. С. Курилова. М., 1987, 267—280.

Крейкрафт 1971 — *Cracraft J.* The Church Reform of Peter the Great. London, 1971.

Кулакова 1962 — *Кулакова Л. И.* А. Н. Радищев о М. В. Ломоносове // Литературное творчество М. В. Ломоносова. Исследования и материалы / Под ред. П. Н. Беркова и И. З. Сермана. М.; Л., 1962, 219—236.

Куник 1865 — *Куник А.* Сборник материалов для истории Императорской Академии наук. Ч. 1—2. СПб., 1865.

Лакшин 1962 — *Лакшин В. Я.* О деятельности В. К. Тредиаковского-просветителя (Перевод книги о Фр. Бэконе) // XVIII век. Сб. 5. М.; Л., 1962, 223—248.

Левитт, в печати — *Levitt M.* Sumarokov's Debacle of 1770: The Illigal Staging of *Sinav I Truvor* and the Problem of Authorial Status in Eighteenth Century Russia.

Ливе, I—II — Histoire de l'Academie françoise par Pellisson et d'Olivet avec une introduction, des éclairissements et notes par M. Ch.-L. Livet. T. 1—2. Paris, 1855.

Ломоносов, I—VIII — *Ломоносов М. В.* Сочинения. Т. 1—8. СПб.; М.; Л., 1891—1948.

Ломоносов, I^2—XI^2 — *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. 1—11. М.; Л., 1950—1959.

Лонгинов 1871 — *Лонгинов М.* Последние годы жизни Александра Петровича Сумарокова // Русский архив. 1871. 9: 1637—1717.

Лотман 1983 — *Лотман Ю. М.* Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // Известия АН СССР. Серия лит. и языка. 1983. Т. 42. № 3, 253—262.

Лотман 1985 — *Лотман Ю. М.* «Езда в остров любви» Тредиаковского и функции переводной литературы в русской культуре первой половины XVIII в // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985, 222—230.

Мадариага 1992 — *Madariaga I. de.* Catherine II et la littérature // Histoire de la littérature russe. Vol. 1 / Dirigé par E. Etkind, G. Nivat, I. Serman et V. Strada. Paris, 1992, 656—669.

Майков 1889 — *Майков Л. Н.* Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1889.

Малышев 1961 — Н. И. Новиков и его современники. Избранные сочинения / Ред. И. В. Малышев. М., 1961.

Маркер 1985 — *Marker G.* Publishing, Printing, and the Origins of Intellectual Life in Russia, 1700—1800. Princeton, 1985.

Материалы АН, I—X — Материалы для истории Императорской Академии наук / Под ред. М. И. Сухомлинова. Т. 1—10. СПб., 1885—1900.

Материалы РИ 1843 — Материалы для русской истории // Москвитянин. 1843. 1, 233—273.

Мейнье 1966 — *Meynieux A.* La littérature et le métier d'écrivain en Russie avant Pouchkine. Paris, 1966.

Муравьев 1774 — [*Муравъев М. Н.*] Похвальное слово Михайле Васильевичу Ломоносову писал лейб-гвардии Измайловского полку каптенармус Михайло Муравьев. СПб., 1774.

Нахирны 1983 — *Nahirny V. C.* The Russian Intelligentsia. From Torment to Silence. New Brunswick; London, 1983.

Никольс 1978 — *Nichols R. L.* Orthodoxy and Russia's Enlightment, 1762—1825 // Russian Orthodoxy under the Old Regime. Minneapolis, 1978, 65—89.

Орлов 1935 — *Орлов А. С.* «Тилемахида» В. К. Тредиаковского // XVIII век. [Сб. 1]. М.; Л., 1935, 5—55.

Павлова 1962 — М. В. Ломоносов в воспоминаниях и характеристиках современников / Сост. Г. Е. Павлова. М.; Л., 1962.

Панченко 1973 — *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.

Пекарский, I—II — *Пекарский П. П.* История императорской Академии наук в Петербурге. Т. 1—2. СПб., 1870—1873.

Пекарский 1865 — *Пекарский П. П.* Отчет о занятиях в 1863—64 годах по составлению истории Академии наук // Записки Имп. Академии наук. СПб., 1865. 7, прилож. № 4.

Пекарский 1866 — *Пекарский П. П.* Материалы для биографии В. К. Тредиаковского // Записки Имп. Академии наук. СПб., 1866. 9. Кн. 2, 175—191.

Пелиссон, I—II — Histoire de l'Academie françoise. Par MM. Pellisson & d'Olivet. 3-ème éd. T. 1—2. Paris, 1743.

Письма рус. писателей — Письма русских писателей XVIII века / Под ред. Г. П. Макагоненко. Л., 1980.

Позднеев 1961 — *Позднеев А. В.* Русская панегирическая песня в первой четверти XVIII века // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961, 338—358.

Поселянин 1905 — *Поселянин Е.* Русская церковь и русские подвижники 18-го века. СПб., 1905.

Пумпянский 1935 — *Пумпянский Л. В.* Очерки по литературе первой половины XVIII века // XVIII век. [Сб. 1]. Л., 1935, 81—102.

Пумпянский 1937 — *Пумпянский Л. В.* Тредиаковский и немецкая школа разума // Западный сборник. 1 / Под ред. В. М. Жирмунского. М.; Л., 1937, 157—186.

Пумпянский 1941 — *Пумпянский Л. В.* Тредиаковский // История русской литературы. Т. 3. М.; Л., 1941, 215—263.

Пумпянский 1983 — *Пумпянский Л. В.* Ломоносов и немецкая школы разума // XVIII век. Сб. 14. Л., 1983, 3—44.

Пушкин, I—X — *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: В 10 т. 4-е изд. Л., 1977—1979.

Рансел 1975 — *Ransel D. L.* The Politics of Catherinian Russia. The Panin Party. New Haven; London, 1975.

РБС, I—XXV — Русский биографический словарь / Под ред. А. А. Половцова. Т. 1—25. СПб., 1896—1913.

Рейфман 1990 — *Reyfman I.* Vasilii Trediakovsky: the Fool of the «New» Russian Literature. Stanford, 1990.

Романович-Славятинский 1870 — *Романович-Славятинский А.* Дворянство в России от начала XVIII века до отмены крепостного права. СПб., 1870.

Семенников 1923 — *Семенников В. П.* Радищев: Очерки и исследования. М; Пг., 1923.

Серман 1962 — *Серман И. З.* Тредиаковский и просветительство (1730-е годы) // XVIII век. Сб.5. М.; Л., 1962, 205—222.

Серман 1985 — *Серман И. З.* Бова и русская литература // Slavica Hierosolymitana. 1985. 7, 163—170.

Серман 1988 — *Serman I. Z.* Mikhail Lomonosov. Life and Poetry. Jerusalem, 1988.

Сохраненкова 1987 — *Сохраненкова М. М.* В. К. Тредиаковский как композитор // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник, 1986. Л., 1987, 210—221.

Сумароков, I—X — *Сумароков А. П.* Полное собрание всех сочинений. Ч. 1—10. 2-е изд. М., 1787.

Сумароков 1760 — С[*умароков А. П.*]. Сон // Праздное время в пользу употребленное, 1760, II, 303—305, 316—319.

Сумароков 1957 — *Сумароков А. П.* Избранные произведения. Л., 1957. (Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.).

Сухомлинов, I—VIII — *Сухомлинов М. И.* История Российской Академии. Вып. 1—8. СПб., 1874—1888.

Тихонравов 1853 — *Тихонравов Н.* Материалы для истории русской словесности. Для биографии Ломоносова // Москвитянин. 1853. Февраль. Отд. 4, 17—26.

Топоров 1996 — *Топоров В. Н.* У истоков русского поэтического перевода. «Езда в остров любви» и «Le voyage de l'isle d'Amour» Талемана // Из истории русской культуры. Т. 4 (XVIII — начало XIX века). М., 1996, 589—635.

Тредиаковский, РИ, I—XVI — Римская история... сочиненная г. Ролленем... а с Французского переведенная тщанием и трудами В. Тредиаковского... Т. 1—16. СПб., 1761—1767.

Тредиаковский 1735 — *Тредиаковский В. К.* Речь... в Санктпитербургской имп. Академии наук к членам Российского собрания, во время первого оных заседания, марта 14 дня 1735 года. СПб., 1735.

Тредиаковский 1737 — Истиная политика знатных и благородных особ. Переведена с французскаго чрез В. Тредиаковскаго. СПб., 1737.

Тредиаковский 1766 — Тилемахида, или Странствование Тилемаха сына Одиссеева описанное в составе ироическия пиимы Василием Тредиаковским... Т. 1—2. СПб., 1766.

Тредиаковский 1851 — Просьба Тредиаковского в Сенат // Москвитянин. 1851. № 11, 227—236 [июнь, кн. 1]

Тредиаковский 1935 — *Тредиаковский В. К.* Стихотворения. Л., 1935. (Библиотека поэта. Большая серия. 1-е изд.).

Тредиаковский 1989 — Vasilij Kirillovič Trediakovskij Psalter 1753. Erstausgabe / Besorgt und kommentiert von A. Levitsky; Hrsg. von R. Olesch und H. Rothe. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1989. (Biblia Slavica / Hrsg. von R. Olesch und H. Rothe unter Mitarbeit von F. Scholz. Serie 3: Ostslavische Bibeln. Bd 4: Russische Psalmenübersetzungen. b: Vasilij Kirillovič Trediakovskij).

Тукалевский 1911 — *Тукалевский Вл.* Главные черты миросозерцания Ломоносова (Лейбниц и Ломоносов) // 1711—1911. М. В. Ломоносов: Сб. статей / Под ред. В. В. Сиповского. СПб., 1911, 13—32.

Унбегаун 1973 — *Unbegaun B. O.* Lomonosov und Luther // Zeitschrift für slavische Philologie. 1973. 37, 159—171.

Успенский 1985 — *Успенский Б. А.* Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века. Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. М., 1985.

Успенский и Шишкин 1990 — *Б. А. Успенский, А. Б. Шишкин.* Тредиаковский и янсенисты // Символ. Париж, 1990. 23, 105—264.

Фельпс 1951 — *Phelps N. F.* The Queen's invalid: A biography of Paul Scarron. Baltimore, 1951.

Филипп 1957 — *Philipp W.* Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht. Göttingen, 1957.

Фрейданк 1985 — *Freydank D.* Trediakovskij und die deutsche Literatur // Die russische Literatur der Aufklärung (1650—1825) / Hrsg. von H. Schmidt. Halle (Saale), 1985, 34—46.

Фрюзорге 1974 — *Frühsorge G.* Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises. Stuttgart, 1974.

Фуко 1984 — *Foucault M.* What Is Enlightenment? // The Foucault Reader / Ed. P. Rabinow. New York, 1984, 32—50.

Фуко 1996 — *Фуко М.* Что такое автор? // *Фуко М.* Воля к истине по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996, 7—46.

Хелли 1978 — *Hellie R.* The Stratification of Muscovite Society: The Townsmen // Russian History. 1978. 2, 119—175.

Хелли 1995 — *Hellie R.* The Great Paradox of the Seventeenth Century. The Stratification of Muscovite Society and the «Individualization» of Its High Culture, Especially Literature // O Rus! Studia litteraria slavica in honorem Hugh McLean / Ed. by S. Karlinsky, J. L. Rice, B. P. Scherr. Oakland, 1995, 116—128.

Ченакал 1961 — [*Ченакал В. Л.* и др.]. Летопись жизни и творчества М. В. Ломоносова / Под ред. А. В. Топчиева, Н. А. Фигуровского и В. Л. Ченакала. М.; Л., 1961.

Черниловская и Шульгина 1986 — Описание рукописей собрания Черткова / Сост. М. М. Черниловская, Э. В. Шульгина. Новосибирск, 1986.

Шишкин 1984 — *Шишкин А. Б.* В. К. Тредиаковский: годы ученья // Studia Slavica Hungarica. 1984. 30, 127—145.

Шишкин 1989 — *Шишкин А. Б.* Судьбы «Псалтири» Тредиаковского // Тредиаковский 1989, 519—535.

Элиас 1969 — *Elias N.* Über den Prozeß der Zivilisation. 2. Aufl. Bd 1—2. Bern; München, 1969.

Элиас 1981 — *Elias N.* Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft. 5. Aufl. Darmstadt, 1981.

Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века

I. Кощунство в восточной и западной культурных традициях

Как кажется, ни в какой другой период развития русской поэзии мы не сталкиваемся с таким широким распространением обыгрывания в поэзии текстов Св. Писания и богослужения, эпизодов св. истории, элементов церковного обряда и т. д., как в последние два десятилетия XVIII и первые три десятилетия XIX века. Дельвиг пишет (Дельвиг 1934, 395 [нач. 20-х годов]):

Что ж Соломону вопреки
Глупцы вино бранят?
Простить им можно: дураки
Не знают, что творят.

Подтекстом этих строк, которые взяты из прославляющей вино песни, изобилующей библейскими реминисценциями (см. примечания Б. Томашевского: Там же, 495), являются слова Христа на Голгофе: «Отче отпусти имъ: не вѣдятъ бо, что творятъ» (Лк. 23.34). Это кощунственное употребление слов Христа в контексте вакхической песни несомненно мыслится как комическое цитирование, сообщающее стихам особое вольнодумное остроумие. Тот же прием применен для создания эпиграмматического эффекта в стихах Державина «Заповедь» (Державин 1933, 372):

Любите и врагов,
О люди добрые! любите,
Хотя ослов и псов
И им добро творите:
Похвальные стихи пишите.

В этих стихах пародийно используется текст Мф. 5.44. Примеры такого обыгрывания можно привести во множестве (см. ниже), поэтому представляется существенным выяснить его функциональный смысл[1].

Прежде всего следует иметь в виду, что в традиционной («допетровской») системе православной культуры всякая игра с сакральными текстами или с церковным обрядом не может не восприниматься как кощунство; священные тексты могут появляться лишь в сакральном контексте, причем эта взаимосвязь настолько сильна, что предметы и лица, попадающие в сакральный контекст, сами по себе сакрализуются.

Иная ситуация наблюдается на Западе. Начиная по крайней мере с трубадуров, сакральные образы употребляются здесь в любовной лирике. Как отмечает М. Шапиро (Шапиро 1973, 34), «на протяжении средних веков повествовательные книги Ветхого Завета читались с мирской точки зрения как эпические сказания о иудейских героях и героинях, совершенных в своем мужестве, мудрости и красоте. Иисус Навин, Гедеон, Самсон, Соломон, Иудифь и другие часто упоминались в куртуазной литературе как образцы благородства рядом с персонажами из греческой или римской истории». При этом средневековая католическая Европа вырабатывает специфическое отношение к сакральным текстам, обнаруживающееся как в поведении (карнавальные традиции), так и в литературе. «Клирики,— пишет Э. Ильвонен (Ильвонен 1914, 42),— обращались со священными предметами как с привычными и интимными, неприемлемым для современного сознания образом. Эта черта характерна для всей церковной литературы средних веков. Лишь после эпохи Реформации церковные авторы усвоили в этом отношении более сдержанный подход. К концу XII в. го-

[1] При этом следует иметь в виду, что соотнесенность с библейско-литургическими текстами ощущается в этот период и там, где мы, видимо, не были бы склонны ее находить. Поэтому совокупность примеров «каламбурного» использования таких текстов значительно больше, чем это представляется на первый взгляд. Так, в «Благонамеренном» за 1823 г. было напечатано направленное против П. А. Катенина «Объявление о стихотворениях моего приятеля NN» — «В Москве, в Петербурге не знают приятеля моего. Ни его баллад, ни его песен, ни его комедий, ни его трагедий». В письме А. Е. Измайлова, рассказывающем о прохождении этого объявления через цензуру, говорится: «Не вымарано ничего, только местоимение его переставлено с зада на перед, чтобы неблагомыслящие не сочли за пародию X заповеди: ни вола его, ни осла его, ни рабыни его и пр.» (см. Левкович 1978, 157, 191). Для соотнесения, таким образом, оказывается достаточной постпозиция местоимения.

лиарды ввели в употребление особый литературный жанр, основывавшийся на систематической вставке в их латинские или французские светские стихи сакральных текстов, которые они приспосабливали к какому угодно предмету. В течение XIII в. они в этих пародиях обращались прежде всего к эротическим и бурлескным мотивам. С XIV по XVI вв. на передний план выступили темы политические. И позднее о светских предметах продолжали писать в форме молитв или церковных гимнов. Этот жанр известен народной поэзии вплоть до наших дней» (ср. еще Леман 1963). Существенно отметить, что эти кощунства остаются — по крайней мере отчасти — нейтральными с религиозной точки зрения (ср. Алексеев 1972, 316). Действуя на совсем иных основаниях, свою лепту вносит сюда и Реформация, которая создает целую традицию рассмотрения актуальных событий — от исторических до бытовых — через призму священной истории.

Нельзя, конечно, утверждать, что традиционно православный взгляд на вещи (см. о нем в интересующем нас аспекте: Лотман и Успенский 1976) целиком сохранился в России вплоть до занимающего нас периода; тем более нельзя утверждать, что он был в равной мере присущ всем культурным группам русского общества, столь кардинально различным в своей духовности. Усвоение элементов западноевропейской образованности русским дворянством, чрезвычайный наплыв юго-западнорусского духовенства и его влияние, широкие народные контакты с той же юго-западнорусской культурой, переход от элементарного общенародного к сословно-профессиональному образованию и многое другое изменяло — но изменяло по-разному — мироощущение большинства этих культурных групп. Тем не менее, нельзя думать, что для конца XVIII — начала XIX в. традиционно-православная культура утратила все свое значение. Во многих своих элементах эта традиционная система остается культурной нормой[2], так что даже для тех, которые ее не

---

[2] Можно даже думать, что с середины XVIII в. начинается некоторое движение возвращения к этой норме — сначала довольно слабое, выразившееся в практическом отказе от крайностей Духовного Регламента и иных нововведений Прокоповича и его единомышленников, а к середине XIX в. уже вполне ярко сказавшееся в деятельности, например, преосв. Игнатия Брянчанинова и монахов Оптиной пустыни. Существованием этой нормы объясняется, на наш взгляд, и процесс сакрализации личности монарха, осуществляющийся в XVIII — начале XIX вв. Отнесение к правящему монарху всей библейской и экклезиологической символики царства, чрезвычайно характерное для проповеди, оды, похвального и приветственного слова этого времени, воспринимается в рамках данной нормы не

принимают, она мыслится как своего рода эталон, отклонением от которого определяется степень независимости и оригинальности. Для нас особенно существенно, что заданность сознанию этого эталона сообщает актуальное ощущение кощунства всякому автору разбираемого периода, использующему сакральные выражения для каламбура или пародии[3].

Это доказывается, в частности, тем фактом, что целый ряд острот того времени не могут иметь ровно никакого смысла, если не имеют смысла кощунственного — этот же последний и указывает на существование упомянутого эталона. Так, Пушкин в письме Вяземскому от 14 октября 1823 г., сопоставляя «упоительные мечты» своего «Кавказского пленника» с «упоительными мечтаньями» «Послания Давыдову» Вяземского, пишет: «твоя от твоих» (XIII, 69). Это выражение взято из завершающего анамнезис возгласа священника на литургии: «Твоя отъ твоихъ тебѣ приносяще, о всѣхъ и за вся». Поскольку чин литургии явно не входит в число источников литературных цитат (как, например, классические авторы), это обыгрывание богослужебного текста имеет смысл только как кощунственная вольность, возможная лишь в достаточно узком кругу единомысленных друзей и — как таковая — сообщающая письму одновременно вольный и интимный оттенок.

Данный пример лишь показывает, что норма православной культуры продолжает сохранять свою значимость, тогда как объяснение рассмотренного кощунства, в сущности, не столько отвечает на вопрос, почему Пушкин кощунствует, сколько демонстрирует всю сложность этого вопроса. В самом деле, если кощунственная вольность возможна лишь в узком кругу, встает вопрос, каков этот круг; если мы утверждаем его единомыслие, то следует понять, в чем именно он единомыслен.

Трудно считать, что это единомыслие состоит в вольнодумстве или атеизме. Действительно, если эти качества можно еще приписать Пушкину и Вяземскому, то В. В. Капнисту и Г. Р. Державину они явно не свойственны[4]. Однако в письме Капниста и Хемницера Державину от 5 марта 1781 г. с разбором державинской «Оды на новый год» мы находим

Продолжение сноски

как конвенциональное, а как безусловное, т. е. отождествляющее монарха с Христом и ветхозаветными святыми, Христа прообразующими.

[3] Ниже будет указан ряд исключений из этого положения, связанных с пародированием штампов поэтического языка высокого стиля, имеющих в основании библейские или литургические выражения.

[4] Ср. многочисленные религиозные стихи Державина или описание религиозного восторга, пережитого им при написании оды «Бог» (Державин, III, 594). Ср.

21 — 5339

явную параллель к приведенному выше примеру. Говоря об излишней детализации державинской оды, они пишут: «Не раздробляй, да не раздробишися. См. послание свят. Боало к пиитам» (Капнист 1960, 258). Пародируются, видимо, слова диакона из чина литургии «раздроби, владыко», следующие за ними слова священника («раздробляемый и нераздѣляемый» и т. д.) и синтаксическая структура гомилетических сентенций.

Никакой ясности не приносит и предположение о генетической связи русских литературных кощунств с французской антиклерикальной литературой. Даже в тех случаях, где эта связь очевидна (как, например, при переводе), остается вопрос о функции этих текстов в русской ситуации. В самом деле, вполне понятно, какой цели отвечают они во Франции. Там мы находим влиятельное духовенство и католические монашеские ордена, обладающие собственной политической концепцией и с определенным успехом проводящие собственную культурную политику. Их деятельность распространяется не только на «культурную» сферу (науку, литературу, искусство), но и на всю общественную и политическую жизнь. Эти притязания клира на доминирующее положение во всех сферах вызывали естественный отпор у тех, чьи политические, научные или культурные воззрения не совпадали с санкционированными Римом[5].

В интересующий нас период в России подобные явления полностью отсутствуют, и поэтому антиклерикализм не имеет никакой реальной почвы. В общественной жизни, а тем более в политике духовенству отведена явно второстепенная роль. Вплоть до николаевского царствования продолжаются разборы духовенства, при которых лишние члены духовного сословия либо отдаются в солдаты, либо записываются в экономические крестьяне[6]. Возраст и состояние лиц, посту-

Продолжение сноски

также обширную переписку Капниста с женой, исполненную глубокого пиетизма (Капнист 1960).

[5] И здесь западный антиклерикализм опирается на длительную традицию — от гиббелинов до французских противников ультрамонтанства. Отметим для сравнения, что в Англии, где подобные проблемы относительно англиканской церкви не стоят (до начала XIX в., когда защита Высокой церкви соединяется с торийской политикой), нет ни традиции антиклерикальной литературы (есть специально антипапистская и специально антипуританская), ни традиции литературного кощунства.

[6] Впрочем, есть случаи (см. Владимирский-Буданов 1874, 232), когда лица духовного сословия сами просят о переводе их в экономические крестьяне, что еще раз показывает, сколь незавидным было положение духовенства.

пающих в монастырь, строго контролируются Синодом и светской властью, так что часто пострижение обеспечивается лишь подкупом ряда должностных лиц. И в культурной, и даже в собственно религиозной сфере иерархия только выполняет приказания светской власти[7] (в частности, во время реакции начала 90-х годов, когда она даже приходит в растерянность от возложенных на нее задач, например, духовной цензуры). Синод, в 30-е и 40-е годы еще боровшийся за равноправие с сенатом, постепенно превращается даже не в одну из коллегий, а в один из департаментов, что практически и осуществляется в 1817 г. при образовании Министерства духовных дел и народного просвещения (министр — кн. А. Н. Голицын — одновременно и обер-прокурор Синода). Такая ситуация сохраняется до 1824 г., когда деятельность (общественная) митрополита Серафима и архимандрита Фотия приводит к отставке Голицына, закрытию Библейского Общества и к некоторой независимости (или, вернее, прецеденту независимости) духовенства[8].

Возможно, конечно, что при доминирующем влиянии французской культуры некоторая часть литературных кощунств переносится на русскую почву почти механически и субъективно воспринимается как свидетельство политического вольнодумства (антиклерикализма). Таковы некоторые стихи кн. Горчакова, «Ноэль» Вяземского, «Монах», «Бова», «Гавриилиада» Пушкина и т. д. Однако и здесь — при отсутствии реальных оснований для антиклерикализма — мы находим лишь холостую (в плане конкретной политической направленности) деятельность. Такая деятельность должна, видимо, пониматься как характеристика литературной (и специфически литературной) позы или как средство социокультурного обособления. Это особенно ясно в случае с кн. Горчаковым, начало антицерковных выступлений которого приходится еще на период официального вольтерьянства екатерининского царствования: поскольку князь отнюдь не выступает глашатаем офи-

[7] Характерно, например, что для заведенных Екатериной народных училищ учебники Закона Божиего пишутся светским лицом (Янковичем), и светские же лица Закон Божий в этих училищах преподают — см. Толстой 1886, 102.

[8] Основание для антиклерикализма дает, естественно, и положение церкви в рамках позднейшей теории «православия, самодержавия, народности». Характерно, однако, что император Николай в своем стремлении к консолидации всех общественных групп империи находит необходимым обзавестись подобной теорией. Ретроспективно это означает, что до николаевских преобразований православие было лишь второстепенным атрибутом самодержавной системы, не дающим основания для политического антиклерикализма.

циозных мнений, а скорее ставит себя в оппозицию к ним, он явно сражается с им самим выдуманным призраком (или, возможно, как истинный европеец, с европейскими, т. е. западными «клерикалами»). Последующие события исказили в глазах позднейших критиков расстановку сил, очевидную для современников, и на идеологические споры интересующего нас периода была наложена привычная схема противостояния клерикализма и антиклерикализма; одним из результатов было и возникновение рубрики антиклерикальной поэзии[9].

Итак, литературные кощунства в России не могут быть объяснены (политическим, общественным) антиклерикализмом. Следовательно, причину их мы должны искать в области культуры, в культурной (а не политической или общественной) позиции определенного круга лиц. Каков круг этих лиц и какова их культурная позиция, нам и предстоит выяснить (мы уже видели, что свести эту позицию к религиозному вольнодумству не удается). Представляется, что для решения этих вопросов следует изучить характер произведений, в которых обнаруживаются кощунства (обыгрывание священных текстов).

II. Жанровые ограничения кощунственных текстов. Кощунство в пародии

Жанровый характер поэтического мышления XVIII в. (см. о нем, например, Гуковский 1927) не был вполне разрушен и в интересующий нас период, поэтому вопрос о характере произведений, допускающих кощунства, разумно поставить как вопрос о жанровых признаках, сочетающихся с обыгрыванием сакральных текстов.

Можно сразу же отметить, что кощунство невозможно в жанрах высокого стиля: оде, кантате, героической поэме, трагедии и т. д. Существенно, что оно не встречается и в рамках реформированной Державиным оды, даже в таких ее типах, как державинское «На счастие» и многочисленные ему подражания[10].

---

[9] Так, уже П. В. Анненков полагает, что «Гавриилиада» была написана «в виде ответа на корыстное ханжество клерикальной партии» (Анненков 1874, 146), причем одним из главных деятелей этой партии оказывается кн. А. Н. Голицын. Как хорошо известно, этот схематизирующий подход получил в дальнейшем широкое развитие.

[10] Правда, в «Фелице» (I, 139) мы находим такие строки, как «За Библией, зевая, сплю» (о кн. А. Вяземском) и «Кто сколько мудростью ни знатен, Но всякий

В жанрах не высокого стиля наблюдается большое разнообразие. Редко встречаются кощунства (как и вообще библейско-литургические реминисценции) в лирике, выражающей «частные» чувства, и в стихотворениях антологического характера, т. е. в элегии, идиллии, буколике, героиде, любовном послании и пр. В частности, мы почти не наблюдаем кощунств в любовной лирике[11], если исключить из нее альбомные по своему характеру стихотворения (типа пародирующих Благовещение мадригалов «К Маше» И. И. Дмитриева и Батюшкова, «Ты богоматерь, нет сомненья...» Пушкина, «Троицы на масляной неделе» Гнедича и т. п.). Частое присутствие в этих стихах эпиграмматического point'а сближает их с эпиграммой и позволяет выделить в особый класс. Не слишком частые кощунства, встречаемые в басне, почти во всех случаях восходят к иноязычному оригиналу (ср., напр., многочисленные переложения — Ломоносова, Сумарокова, Хераскова, Дмитриева — лафонтеновской басни «Le rat qui s'est retiré du monde»).

Напротив того, кощунства весьма часто встречаются в эпиграммах; один пример уже был приведен выше — и, чтобы не загромождать текст дальнейшими цитатами,— за другими отошлем к сб. «Русская эпиграмма второй половины XVII — начала XX в.» (Л., 1975), где интересующие нас тексты могут быть найдены под №№ 64, 75, 184, 283, 335, 344, 366, 374, 565, 592, 638, 701, 707, 727, 757, 825, 833, 890, 950, 956, 965, 989, 990, 1023, 1040, 1068, 1258. Встречаются кощунства и в сатирах, например, в «Беспристрастном зрителе нынешнего века» Д. П. Горчакова, в «Я» И. М. Долгорукова, в «Опасном соседе» В. Л. Пушкина или в сатире «Интерес» неизвестного автора (см. «Поэты-сатирики конца XVIII — начала XIX в.». Л., 1959). Равным образом наблюдаются они и в носящих сатирический оттенок медитациях, типа «Камина в Пензе», «Камина в Москве», «Авось», «Везет» того же И. М. Долгорукова. Весьма часты кощунства в сатирических стихах типа мениппеи (включая сюда ноэли) — см., например, «Дом сумасшедших» А. Ф. Воейкова, «Ви-

Продолжение сноски

человек есть ложь. Не ходим света мы путями...». Первый пример, однако, вряд ли можно счесть кощунством, скорее это просто описание «развратного» поведения. Во втором примере, где вторая строка есть реминисценция Пс. 115.2, а третья восходит к ряду литургических выражений, мы скорее можем говорить об элементах дидактической оды, в которой такие аллюзии обычны и уместны.

[11] И здесь можно видеть существенное отличие от французской поэзии, в которой любовная тема сопрягается с кощунством довольно часто — от Шолье (а при другой перспективе от вагантов), писавшего, что «Le vrai paradis où j'aspire, C'est d'être toujour amoureux», до Парни.

дение на берегах Леты» и «Певца в Беседе любителей русского слова» Батюшкова, «Тень ФонВизина» и «Тень Баркова» А. С. Пушкина. Очень распространено обыгрывание сакральных текстов в дружеском послании. Так, можно отметить «Теперешнюю мою жизнь» Д. П. Горчакова, послание В. Л. Пушкина «К В. А. Жуковскому», «Послание к Н. Р. П.» М. В. Милонова, послание П. А. Вяземскому Батюшкова и его же «Послание от практического мудреца...», послание Жуковского «Воейкову», послания к Жуковскому (1816 г.), Тургеневу (1817 г.), В. Л. Давыдову (1821 г.), Вигелю (1823 г.) А. С. Пушкина и т. д. Здесь стихотворные послания полностью сходны с прозаической дружеской перепиской, о которой мы говорили выше. Кощунства, наконец, встречаются и в стихотворной пародии, направленной на жанры высокого стиля (и, таким образом, опосредованно входящей в те жанры, против которых она направлена).

На наш взгляд, появление кощунств в пародии, и специально в жанровой пародии, особо значимо. Действительно, пародия есть произведение внутрилитературное, и обыгрывание в ней сакральных текстов должно иметь не внелитературную, а внутрилитературную направленность. Если, например, в сатире такое обыгрывание в принципе может быть направлено против святошества вообще или начетничества вообще, то в пародии то же обыгрывание должно соотноситься с употреблением сакральных текстов внутри литературы, точнее, внутри пародируемого жанра (см., напр., пародию на «Гимн лиро-эпический» Державина в «Тени ФонВизина» Пушкина — I, 162). Более того, жанровая пародия пародирует прежде всего штампы данного жанра; следовательно, пародируемые в ней сакральные тексты должны быть такими, цитирование которых относится к клишированным приемам соответствующего жанра. Такое положение вещей мы и наблюдаем в пародийных одах, начиная от Вздорных од Сумарокова и вплоть до пародийных од С. Н. Марина.

Мы позволим себе более подробно разобрать пародийную оду Державина «Похвала комару» (Державин, III, 401—411). Эта ода, написанная в 1807 г., является не только пародией на одический жанр вообще, испытывавший в то время очередной кризис, но и автопародией[12]. Ее жанрово-пародийный характер демонстрируется, напр., ст. 54—56:

---

[12] На это указывает наличие в ней парафраз собственных державинских од. Например, ст. 201—203 «Похвалы комару» (О, велик и ты, Комар, Общей цепи всех твореньев Не последний ты из звеньев) можно соотнести со стихом оды «Бог»: «И цепь существ связал всех мной» (Державин, I, 201) и рассматривать как

«Комара, мудрец, паденьем Возгреми нравоученьем: Суета, скажи, все — ах!» (Там же, III, 403). В них пародируется общее место дидактических од — от Сумарокова и Хераскова до Муравьева и самого Державина (ср. Там же, II, 637),— являющееся аллюзией на Еккл. II. 11. Ст. 29 «Мгла упала тлена с глаз» (Там же, III, 402) направлен, видимо, на торжественную или духовную оду; этот образ можно полагать одическим штампом, имеющим определенные соответствия в сакральных текстах[13].

Библейско-литургические реминисценции «Похвалы комару» этим, однако, не ограничиваются, причем если реминисценции некоторых библейских событий могут быть рассмотрены как своего рода одические штампы, то есть в ней и такие аллюзии, которые нельзя не считать случаями сознательного кощунства. Так, к клишированной одической образности может быть отнесен «огненный столп» (см. у самого Державина «На взятие Измаила», I, 341; «Водопад», I, 484; «На Мальтийский орден», II, 221) и сравнение врага с египетским фараоном (см. у самого Державина «Эпистола к генералу Михельсону», III, 318; «Монумент милосердию», II, 526) — оба эти эпизода см. Исх., гл. 13 и 14. В соответствии с этим в «Похвале» мы находим (III, 406—407):

Столп из пламени был дан
Весть Юдеев в Ханаан.
Пред грядущею весною
В вечер, тихою зарею
Столп толчется комаров:
Служит знаком селянину
В поле гнать свою скотину...

И далее (III, 410):

И на зимнем твоем стане
Замерзаешь тож, как он;

Продолжение сноски

пародически остраненную трактовку важной для державинской религиозности темы «the great chain of being» (ср. Лавджой 1964; Харт 1970).

[13] Ср. Деян. 9.18: «А абіе отпадоша отъ очію его яко чешуя, прозрѣ же абіе». Канон Вознесению, п. 1, Катавасия: «тину бо отрясъ очесе умнаго, видитъ сущаго». Пародийное (и кощунственное) использование того же образа есть и во второй оде Баркова, ст. 78 (барковские оды совмещают в себе черты жанровой и стилевой пародии).

А тепло лишь дхнет весною,
Ты попутною порою
Сам средь моря Фараон!

Если и эти примеры явно звучат кощунственно и вряд ли могут объясняться как только пародирование одических штампов, то следующие строки упоминают эпизод из священной истории, аллюзии на который в одах нам вообще неизвестны. Имеем в виду ст. 138—140: «На египетски границы Гнев небесной лег десницы, И Комар—ее перун!» (III, 406). Здесь подразумевается одно из бедствий египетских—Исх. 8.16: «И будутъ скнипы (т. е. мошки) въ человѣцѣхъ, и въ скотѣхъ, и на фараонѣ, и домѣ его, и рабѣхъ его; и весь песокъ земный станетъ скнипами во всей земли египетской». Отсюда же заимствовано и выражение ст. 139—Исх. 7.4: «И возложу руку Мою на Египетъ». Эти строки, таким образом, дают нам пример чистого кощунства.

Возникает вопрос о том, чтó именно пародируется кощунством, поскольку, как мы уже говорили, направленность пародии исключительно внутрилитературна. Легко находится внутрилитературное соответствие тем примерам, с которых мы начали,—это, говоря обобщенно, усвоение поэтическому языку высокого стиля библейско-литургической фразеологии. Но последние примеры (и особенно последний пример) не поддаются такой интерпретации. Пародийному кощунству должна соответствовать непародийная сакрализация; следовательно, кощунства в жанрово-пародийной оде предполагают сакрализацию оды как жанра.

III. Библейско-литургические реминисценции в поэзии высокого стиля. Ода и проповедь

Как известно, субъективное восприятие начала русской поэзии у Тредиаковского, Ломоносова и Сумарокова связывалось с их собственной поэтической деятельностью. Можно думать, что это восприятие отчасти находит свое основание в искусственном, «сделанном» характере русского поэтического языка, в том, что для большой части выражений этого языка может быть найден источник заимствования. Споры Тредиаковского, Ломоносова и Сумарокова о том, кто из них «начал» русскую поэзию, могут при этом рассматриваться как связанные с ориентацией на разные источники у каждого из этих поэтов.

При определенной разности ориентации, однако, для всех трех поэтов одним из основных источников формирования фразеологии высокого стиля служит Св. Писание и богослужение (ср. Винокур 1959, 144—151). При этом заимствования распространяются не только на отдельные церковнославянские слова, но и на выражения и образы, поскольку, как отмечает В. В. Виноградов, «обилие идиом и устойчивость фразеологических сращений, выступающих как целостные смысловые единства,— характерная особенность высокого стиля первой половины XVIII в.» (Виноградов 1938, 118). О том, насколько широко поэзия заимствует из церковного источника, свидетельствуют обширные (и при этом отнюдь не полные) материалы, собранные И. И. Солосиным (см. Солосин 1913).

С традиционно-православной точки зрения результатом этого процесса было введение сакральной символики в чисто светский контекст, т. е.—с этой точки зрения—кощунство. Именно так воспринимают старообрядцы (см. История 1863, 60—61) известные стихи Ломоносова в «Оде 1743 г.», относящиеся к Петру I; «С Минервой сильный Марс гласит: / „Он Бог, он Бог твой был, Россия, / Он члены взял в тебе плотския, / Сошед к тебе от горьних мест“» (Ломоносов, VIII, 109). Такое восприятие, однако, не было свойственно ни самим поэтам, ни немногочисленному (ср. Гуковский 1936, 9—11) кругу их обычных читателей. Для них контекст оды полностью оправдывает употребление сакральных образов, и в этом своем представлении они опираются на ряд внепоэтических прецедентов (на придворный обиход, на проповедь, на западную традицию прославления монархов—см. Успенский 1976, 288—289).

Отмечая восприятие старообрядцев, мы сталкиваемся с конфликтом двух смыслов, одновременно присутствующих в понятии кощунства. При одном подходе кощунство—это то, что имеет целью оскорбление святыни, при другом—то, что имеет результатом оскорбление святыни. В первом случае все зависит от намерений адресанта, во втором—от культурной позиции адресата. Эти два смысла вступают в противоречие, когда для адресанта определенный контекст оправдывает употребление сакральной символики, а адресаты, принадлежащие другой культурной группе, этого оправдания не признают. Так, для Ломоносова контекст торжественной оды, обращенной к правящему монарху, оправдывает христологическую символику, а для старообрядцев это его оправдание несостоятельно. Точно так же для поэтов начала XIX в. контекст стихов о поэте мотивирует, как мы увидим ниже, введение библейских профетических образов, а для многих их читателей (включая большинство духовенства)—это про-

фанация и кощунство. Существенно, что этот подход части адресатов известен и самому адресанту, и это подчеркивает семиотическую значимость употребленных им библейско-литургических реминисценций.

Мы должны здесь отметить существенное отличие русской оды в первые 30 лет ее существования от оды западноевропейской. Хотя русская ода явно строится по западноевропейским образцам, однако обращена она — в явном отличии от оды западноевропейской — всегда к правящему монарху либо к члену правящего дома и никогда к частному лицу[14]. Ода адресуется члену царствующей династии, частному лицу адресуется епистола[15]. Таким образом, одический контекст сакральных аллюзий — это обращение к монарху, но этот контекст безусловно допускает цитирование священных текстов, поскольку в русской культуре XVIII в. монарх сакрализован.

Четкая дихотомия оды и епистолы разрушается в 60-е годы поэтами сумароковской школы, отрицательное отношение которых к оде хорошо известно (см. Гуковский 1927, 161). Едва ли не первыми свидетельствами этого разрушения могут служить две епистолы М. Хераскова, напечатанные в «Свободных Часах» (1763 г.): «Епистола. На день Высокоторжественного Коронования Ея Имп. Величества...» (Херасков 1961, 540—544) и «Епистола. На день Рождения Его Имп. Выс. Павла Петровича» (Там же, 545—547). В ходе этого процесса (и, может быть, в силу прямого усвоения западноевропейских образцов) появляются и оды частному лицу (З. Г. Чернышеву у В. И. Майкова, «На смерть Бибикова» у Державина, многочисленные оды Петрова, Рубана и т. д.)[16]. В результате этого разрушения сакральная символика может иногда появляться и в чисто светском контексте.

---

[14] Исключением является, видимо, ода И. К. Голеневского графу А. Г. Разумовскому — «Ея императорскаго величества лейбкампании капитану-поручику обер-егермейстеру генералу аншефу... графу Алексею Григорьевичу Разумовскому всеусерднейшее поздравление, которое приносится в день тезоименитства его в приветственной оде чрез всенижайшаго слугу и искренняйшаго доброжелателя Ивана Голеневскаго. 1751 марта 17 дня», СПб., 1751. Это исключение, однако, лишь подтверждает правило, поскольку единственный партикулярный адресат оды оказывается при этом тайным мужем императрицы.

[15] Ср. «письма» Ломоносова И. И. Шувалову и Г. Г. Орлову. Ломоносов относит этот жанр к «среднему штилю» (VII, 589); отличие его от оды очевидно: ода пишется четырехстопным ямбом (реже хореем), эпистола — александрийским стихом.

[16] Мы не говорим здесь о таких произведениях, как «Ода о суете мира, писанная к А. П. Сумарокову» или «Ода о вкусе А. П. Сумарокову» В. И. Майкова. Эти

Другой процесс, приводящий к тому же результату,—это клиширование библейско-литургических реминисценций внутри языка высокого стиля. Такие образы, как «райский крин», «сломить/стереть рог гордых», «отверзающаяся небесная дверь» и многие другие, настолько прочно входят в поэтический словарь оды, что, видимо, и ассоциируются прежде всего с одой, а не с Св. Писанием[17]. Поскольку же именно ода является ядром поэзии высокого стиля, поскольку именно в ней генерируются приемы этого стиля и его фразеология (ср. Гуковский 1936, 220 о генерирующем характере оды в отношении к героической поэме), одические фразеологизмы могут покидать контекст оды и появляться в произведениях других жанров. Это опять же приво-

Продолжение сноски

оды входят в другой разряд, именно в разряд нравственно-дидактических од. Сам по себе этот разряд, основанный на европейских образцах и укорененный в России Херасковым, тоже имеет разрушительный характер, но разрушает он другую дихотомию (торжественная ода—монарху, духовная ода—Богу), соответствовавшую параллелизму императора и Бога в культуре XVIII в.

[17] Рамки статьи не позволяют нам подробно разобрать этот процесс. Рассмотрим поэтому для иллюстрации лишь историю «райского крина». Первые появления этого образа находим в первых одах Ломоносова: «На взятие Хотина» (Россия, как прекрасный крин, / Цветет под Анниной державой—VIII, 29) и «Первые трофеи» (Тобою наш Российской свет / Во всех землях, как крин, цветет—VIII, 50). И. И. Солосин (1913, 246—247) связывает его с Ис. 35.2. Тот же образ находим в одах Сумарокова, напр., «Ода VIII» (Цветет приятность райска крина, Взошла на трон Екатерина—II, 37), «Ода IX» (Подобье види райску крину ... Премудрую Екатерину—II, 46) и т. д. (ср. Маслович 1816, 25). Тот же образ многократно повторяется в одах Державина, Николева и др. (для последнего примеры см. Арзуманова 1965, 74). Отсюда он проникает в другие жанры (см., например, в X песни «Россиады» Хераскова: «Парнасские цветы, как благовонны крины, Цветут под сению щедрот Екатерины»). Клишированность этого образа была осознана очень рано и неоднократно обыгрывалась. Я. Б. Княжнин (1784) писал: «Они всегда Екатерину... Уподобляли райску крину». То же находим и у Дмитриева в «Гимне восторгу» (И вмиг стремглав падет в долину, / Где нет цветов, окроме крину—Дмитриев 1967, 283) и в «Чужом толке» (*зари багряны персты, / И райский крин, и Феб, и небеса отверсты*!—Там же, 114). Эту традицию продолжает А. Н. Нахимов в «Стихах по прочтении Сумарокова» (В творениях его у ног Екатерины Цветут для рифмы райски крины—1816, 79). Наконец, в 1823 г. П. А. Вяземский пишет: «Но если бы кто у нас сказал, что за исключением первенствующих лириков, язык лирический составлен из *райских кринов*... то доказал бы, что он с прилежанием вникнул в тайну многих наших лириков» (1878, 123). Представляется весьма правдоподобным, что при длительной истории этого образа к концу XVIII в. его библейский генезис уже не воспринимался.

дит к употреблению библейских реминисценций в несакральном контексте.

Эти процессы, однако, не отменяют сакрального характера оды, но лишь размывают границы сакрализованной поэзии. Торжественная ода (и, само собой разумеется, ода духовная) продолжают восприниматься как сакрализованный жанр[18]. Можно думать, что существенную роль в этом играет сходство между одой и проповедью. Сходства между отдельными одами и отдельными проповедями неоднократно отмечались[19]. Значительно более важен, однако, общий функциональный и формальный параллелизм двух этих типов произведений.

Из функциональных сходств отметим прежде всего, что священник так же ex officio произносит проповеди, как поэт ex officio пишет оды (так, писание торжественных од входит в непосредственные служебные обязанности Ломоносова и Петрова; рассматривают это как обязанность и другие признанные поэты). Далее, как священник произ-

[18] Опять же, мы можем отметить здесь некоторые западноевропейские прецеденты, например, когда Буало в «L'art poétique» пишет, что ода «entretient dans ses vers commerce avec les dieux» (Буало 1832, 72). Речь идет, конечно, о языческих богах, так что и сакрализация здесь может подразумеваться только игровая, внерелигиозная. В русском культурном (и языковом) контексте такая псевдосакрализация не может быть выдержана последовательно; она невольно переходит в сакрализацию религиозного характера. Это видно, например, по оде Сумарокова, где Аполлон «вещает» библеизмами (II, 53 — «Блаженныя настали веки. Млеком текут и медом реки»; см. Иов 20.17 (в слав. и греч. Библии выражение отсутствует, но оно есть в лат., нем., фр. Библии и могло быть доступно авторам как непосредственно из этих переводов, так и через русскую духовную литературу), ср. еще Исх. 3.8; 13.5; Втор. 26.9; Акафист Божией Матери, икос 6; и т. д. — выражение является одическим клише).

[19] См., например, замечание Л. Пумпянского (1935, 105) об образе, заимствованном из проповедей Ломоносовым. А. Галахов (1863, 519) указывает на влияние проповедей Анастасия Братановского на оды Державина «Тление и нетление» и «Бессмертие души». Об этом же говорит и М. Сухомлинов (1874, 246—249). Списки проповедей Анастасия сохранились в Державинском собрании рукописей (Отчет 1892, 43—46).

Отмечалось и общее сходство оды и проповеди, однако без указаний на то, в чем оно состоит. Рассматривая оды В. И. Майкова, Л. Н. Майков писал: «По преобладанию риторического характера в одах Майкова название „похвального слова в стихах" вполне подходит к ним, как и к другим подобным произведениям этого времени» (Майков 1889, 290). Соотношение это не является русской спецификой: Лагарп, например, указывает на заимствования Вольтера (в его поэзии) из проповедей Массильона (Лагарп 1813, 98—101).

носит проповедь не от своего лица, но от лица церкви (или, по крайней мере, клира), так и оды могут подноситься от лица Академии или Университета. Особенно же существенно, что торжественные оды[20] и проповеди составляются на одни и те же случаи: тезоименитства, дни рождения, дни восшествия на престол, заключения мира, победы и т. д., когда служились торжественные молебны, за которыми следовала проповедь[21].

Не менее важен формальный параллелизм. В этом плане в новом аспекте предстают многочисленные библейско-литургические реминисценции одического языка: если ода и проповедь сближаются, то одическому красноречию естественно усвоить и такую фундаментальную черту гомилетического красноречия, как постоянное и не нуждающееся в смысловой мотивировке цитирование Св. Писания (любую мысль лучше выразить цитатой из Писания, чем своими словами — принцип, в практической гомилетике сохранившийся до наших дней)[22].

Поэтика оды и поэтика проповеди тождественны также в синтаксисе и в принципах построения периода. Все те особенности одического периода, которые были отмечены в работе Ю. Н. Тынянова (1927), могут быть отмечены и в русской проповеди XVIII в. Ораторская установка, принцип интонационного богатства, «вопрошания» и «восклицания», «витийственное сочетание слов», повторение «слов либо тождественных, либо сходных по основе» — все эти характеристики в бес-

[20] Правда, оды не всегда писались на определенные «государственные оказии» — ср. Оду «за оказанную ему высочайшую милость» Ломоносова (Ломоносов VIII, 394), «Фелицу», «Благодарность Фелице», «Видение мурзы», «Изображение Фелицы» Державина. Однако именно оды на государственные оказии являются стандартными представителями жанра. Характерно, что Державин даже в период радикально-реформаторского отношения к оде придает одам на штатные оказии куда более каноническую форму, чем другим одам. Достаточно сравнить оды на Шведский мир, на взятие Измаила, на взятие Варшавы с перечисленными выше произведениями.

[21] Очень показательна в этом смысле запись в «Записках о словесности» гр. Д. И. Хвостова: «Я сочинил оду на освящение Казанския церкви. Амвросий митрополит сказал князю Голицыну, что, прочитав прежде мою оду, не говорил сам проповеди затем, что нового нечего было сказать» (Хвостов 1938, 376).

[22] Характерно, что к «Гимну лиро-эпическому», представляющему собой, по замечанию Пушкина, «статей библейских преложенье» (Державин, I, 162), Державин делает ссылки на Библию (Там же, III, 137—164) — точно так же как они делаются при писании и печатании проповедей.

численных вариациях могут быть найдены в проповеди[23]. Факт этот представляется совершенно естественным, если учесть, что все эти приемы усвоены риторикой со времен Квинтиллиана и имеют силу равно для проповеди, надгробного слова, панегирика, ученой и судебной речи (ср. для французской ситуации указания Лагарпа — см. Лагарп 1813, 1—108). Специфика русской ситуации лишь в том, что риторика здесь реализуется изначально и преимущественно в проповеди, почему и всякая речь, построенная на тех же принципах, воспринимается как подобная церковному слову.

Зависимость оды от проповеди заметна и в фразеологии. Знаменательно, что почти все библейские реминисценции, ставшие одическими штампами, еще до Ломоносова были штампами гомилетическими. В качестве краткой иллюстрации можно рассмотреть, например, четыре проповеди на победы, сказанные Стефаном Яворским в 1708—1710 гг. (Яворский 1805, 225—260). Царь и воинство сопоставляются здесь с убивающим льва Самсоном (Там же, 231, 247, 259), с Моисеем, проводящим Израиль через море (Там же, 231, 248, 260), с Давидом, побеждающим Голиафа (Там же, 229, 231, 240, 243, 247, 260) и т. д.,— все эти сравнения заполняют позже торжественные оды самых разных авторов. То же и с фразеологией. Мы находим здесь «солнцу и луне повелевает» (Там же, 227 — ср. Ломоносов, VIII, 107), «попреши льва и змия, на аспида и василиска наступиши» из Пс. 90 (Яворский 232, 240, 258 — ср. Ломоносов, VIII, 106; Сумароков, II, 42, 62), «сокрушил есть членовныя льву» из Пс. 57 (Яворский 242 — ср. Ломоносов, VIII, 88, 107; Сумароков, II, 5; Державин, I, 221; II, 221), «главы сокрушит гордыя, роги сотрет» (Яворский 245 — ср. Сумароков, II, 14, 20, 42, 62, 99; Муравьев 1967, 83; Державин, I, 233, 346; II, 225, 242, 607; III, 294), «высящася, яко кедры Ливанския» (Яворский 245 — ср. Ломоносов, VIII, 106, 559, 638; Сумароков, II, 108; Капнист 1973, 71), «жена облеченна в солнце» из Ап. 12.1 (Яворский 248, 252 — ср. Ломоносов, VIII, 66; Державин, III, 262) и т. д. Этот список можно было бы значительно продолжить, умножая его как примерами из проповедей, так и примерами из од.

Не менее существенны сходства в композиции. В «Чужом толке» Дмитриев писал об оде:

---

[23] Замечательно, что сумароковская критика «витийственного» духовного красноречия («О российском духовном красноречии» — см. Сумароков, VI) полностью параллельна его критике принципов ломоносовской поэтики.

К тому ж, и в правилах: сперва прочтешь вступленье,
Тут предложение, а там и заключенье —
Точь-в-точь как говорят учены по церквам!
(Дмитриев 1967, 113).

Дмитриев, очевидно, имеет здесь в виду ученое духовенство, произносившее проповеди в соответствии с риторическими правилами[24]. Анализ одической композиции показывает, что тех же правил придерживались в значительной степени и одописцы. Укажем здесь лишь на один момент. В крайне большом числе случаев русские оды XVIII — начала XIX в. заканчиваются молитвенным обращением к Богу[25]. Такое молитвенное заключение является почти непременной концовкой проповеди[26], что связано с ее включением в богослужение. Для оды — вне ее связи с проповедью — такое завершение представляется немотивированным. Заметим для сравнения, что подобная черта не характерна для французской торжественной оды (во всяком случае для ее хрестоматийных образцов — тогда как хрестоматийные же образцы французской проповеди, например Бурдалу, Боссюэ или Массильона, завершаются молитвой)[27].

Таким образом, анализ сакральных реминисценций подводит нас к тому, что в основе их лежит сакрализованный характер определенных поэтических жанров, прежде всего оды (аналогичные сближения мо-

[24] См. это членение у автора, бывшего образцом еще для Симеона Полоцкого — Иоанникия Галятовского: «экзордиум, початок», «наррация, повесть» и «конклюзия, заключение» (Галятовский 1665, л. 513—513 об.).

[25] О Ломоносове в этом аспекте см. Солосин 1913, 282; сводку примеров дает Г. А. Гуковский, разбирая оду Крылова 1790 г. (Гуковский 1940, 161). Их можно многократно умножить. Знаменательно, что молитвенное заключение переходит даже в субституирующую оду епистолу (см. «Епистолу» Хераскова на день коронования, «Свободные Часы», 544).

[26] На это указывает тот же Иоанникий Галятовский: «можешъ Конклюзію въ Казанью своемъ учинити, обернувшися и мовячи до Христа, албо до Пречистой Дѣвы, албо до иншого святого...» (Галятовский 1665, л. 526).

[27] Параллелизму оды и проповеди не противоречит и столь характерное для оды XVIII в. смешение языческой и христианской терминологии. Характеризуя барокко в целом, оно имеет место и в гомилетической литературе XVIII в., например у того же Яворского («Духом Марсовым дыхаете, непреодолении кавалери Российстии» — Яворский 1805, 156) или у Амвросия Юшкевича («Сия-то героиня, о которой победительной силе Марс по всей поднебесной громко проповедует» — об имп. Анне Иоанновне, см. «Внутренний быт» 1880, 259).

гут быть сделаны и для торжественной кантаты, торжественной молитвы, похвального слова). Сопоставление оды и проповеди показывает, что различие между ними лежит не в поэтике и не в содержании; скорее, оно должно быть определено как ситуативное: проповедь произносится в церкви, ода — в светском (придворном) обществе.

IV. Сакрализация поэта

Теперь мы можем ответить на вопрос о функциях кощунства в пародии: пародийная ода кощунственна, потому что непародийная — сакрализована. То, что функция пародийных кощунств внутрилитературна, побуждает предположить, что такова же функция и других поэтических кощунств. Хотя сам факт сакрализации оды не может служить достаточным основанием для такого предположения, однако этот же факт — сакрализация чисто литературной деятельности — представляется настолько нетривиальным, что заставляет задуматься о роли сакрализации в поэтической деятельности вообще. Можно предположить, что как ода лишь ситуативно отличается от проповеди, так и поэт — в восприятии определенного круга — лишь ситуативно отличается от духовного лица.

Для такого сближения больше оснований, чем кажется на первый взгляд. Именно в официальной, публичной части своей деятельности поэт пишет духовные и дидактические оды, перелагает псалмы. Полные переложения Псалтири Сумарокова и Тредиаковского — именно в силу своей полноты — имеют, видимо, не только литературные, но и религиозные цели — дать читателю перевод Псалтири, понятно и «правильно» передающий смысл подлинника[28]. Ту же цель имеет, вероятно, и собрание русских переложений псалмов, изданное А. Решетниковым (1811). В литературную деятельность поэтов включаются рассуждения собственно церковно-религиозного характера. Например, Сумароков пишет «Слово о любви ко ближнему» (II), «Некоторые статьи о добродетели» (VI), «О безбожии и бесчеловечии» (X), Державин — «Рассуждение о посте» (VII, 501—503).

Поэты, наконец, пишут и настоящие проповеди. Так, известна учебная проповедь, написанная Ломоносовым в Академии (Моисеева

[28] Ср. особую заботу Тредиаковского (1976, 7), Сумарокова (1774, 49) и Державина (IX, 240) о передаче смысла еврейского текста. Сумароков (1774, 51—52) и Тредиаковский (1976, 7) говорят при этом о неудовлетворительности славянского перевода.

1971, 229—230), сохранился и набросок его проповеди (VIII, 545), предназначенный, возможно, для 2-й части «Риторики». Петров по обязанности писал и произносил проповеди во время своей службы в Московской Академии. Проповедями, в сущности, являются и две речи, написанные Державиным (для открытия больницы в Петрозаводске и для открытия народного училища в Тамбове — VII, 123—125 и VII, 129—134): первая произносилась священником (Державин, VI, 577), и обе они написаны, как поясняет Державин (VI, 577, 582), «за неимением ученых духовных»[29]. Представляется, таким образом, что деятельность поэта XVIII — начала XIX в. весьма сходна с деятельностью духовного лица. Пожалуй, еще существеннее то, как поэт сам воспринимает — в плане сакральности — свое творчество.

В уже цитировавшемся стихотворении Я. Б. Княжнин (1784) писал, что поэты (одописцы) «пускали свой бумажный гром», «в чин пророков становясь, Вещая с Богом будто с братом». Эти строки можно было бы воспринимать только как насмешку над одическим стилем, если бы не настойчивое обращение к своим стихам как к «пророчествам» у самых разных поэтов изучаемого нами периода. Особенно обширный материал дает здесь Державин, оставивший многочисленные свидетельства своего понимания в объяснениях к своим стихотворениям.

Так, в оде «На победы в Италии» Державин писал: «Сбылось пророчество, сбылось! Луч, воссиявший из-под спуда, Герой мой вновь свой лавр вознес!». В «Объяснениях» читаем: «В оде Зубову на прибытие из Персии предсказано было, что Суворова горит еще звезда; то сими победами и сбылось то пророчество» (Державин, II, 275). Поясняя стихи «На освящение Каменноостровского инвалидного дома», которые Державин называет «псалмом», он пишет: «И 9-й куплет сбылся рождением Константина Павловича и троих принцев и принцесс» (Кононко 1973, 111). Относительно стиха из «На покорение Дербента» Державин замечает: «Сие предвестие сбылось смертию императрицы» (Державин, III, 646). В комментариях к оде «На возвращение графа Зубова из Персии» читаем: «В вышесказанной оде на взятие Дербента

---

[29] Эти факты показывают, кстати, что поэты, по крайней мере пассивно, владели гомилетическим «языком». Отсюда становится понятным, как — практически — мог возникнуть параллелизм оды и проповеди, о котором говорилось выше. Этот параллелизм мог опираться и на определенную традицию. Изучая творчество русских силлабиков, А. М. Панченко пришел к выводу, что «проповедь и поэзия обнаруживали тенденцию к широкому взаимовлиянию и составляли единый комплекс» (1973, 233).

напоминал автор победителю, чтоб не гордился триумфом, который скоро проходит, а остался бы добродетельным: то здесь и напоминает то, говоря, что пророчество сбылось» (Там же, III, 672) и т. д. (см. еще: Там же, III, 644, 679)[30].

Против нашей интерпретации можно возразить, что во всех этих случаях «пророчество» — лишь условное выражение, не имеющее никакого религиозного значения и обозначающее только поэтическое вдохновение, как это, очевидно, имело место во Франции[31]. Однако такое чисто условное понимание вряд ли могло реализоваться в русской культуре с характерным для нее представлением о неконвенциональности знака (см. Лотман и Успенский 1977а). Раз поэзия названа пророчеством, поэт воспринимается как подлинный пророк[32].

Державин полагает, что «долг поэта В мир правду вещать», и, обращаясь к своему издателю (А. Ф. Лабзину), пишет: «Шествуй со мною

---

[30] См. еще стихи Пушкина Мордвинову (Пушкин, III, 46), очень точно воспроизводящие систему поэтической образности XVIII в. — «Ты лиру оправдал, ты ввек не изменил Надеждам вещего пиита. Как славно ты сдержал пророчество его!» (речь идет об оде В. П. Петрова «Н. С. Мордвинову» 1796 г.). Ср. в этой оде у Петрова: «Пророчит так Парнасс; И сбывчив Божий глас» (Петров, II, 190). В то же время, издеваясь над Сумароковым, Петров называет его «наперсником истины и божьим собеседником» (Там же, III, 157) и далее от его имени восклицает: «От Аполлона я пророком быть помазан» (Там же, III, 159). Когда Белинский говорит о «пророческом чувстве» Державина (Белинский 1907, 164), это выражение, видимо, уже не имеет реального значения.

[31] Ср. у Ж.-Б. Руссо: «Mais quel souffle divin m'enflamme? D'où naît cette soudain horreur? Un Dieu vient échauffer mon ame D'une prophétique fureur. Loin d'ici, profane vulgaire! Apollon m'inspire et m'éclaire [Какое божественное дыхание меня воспламеняет? Откуда рождается этот внезапный страх. Бог оживил мою душу пророческим восторгом. Прочь отсюда, невежественная чернь! Аполлон вдохновляет и озаряет меня!]» (Руссо 1823, 89); ср. у него же: 1823, 188; 269—270 (verve prophétique). Не идет, видимо, далее этого и А. Кантемир в «Письме к стихам своим» (Буде пророчества дух служит мне хоть мало — 1956, 217).

[32] Точно так же, как длительная традиция называния Екатерины II Минервой приводит в конце к сооружению посвященного ей языческого храма (см. Джунковский 1793), уподобление Петра I Христу побуждает инвалида Кириллова поклоняться портрету Петра, как иконе (Успенский 1976, 289). Павел I, следуя Петру, назначает свой торжественный въезд в Москву для коронации на Вербное Воскресение (Вход Господень в Иерусалим; Петр в этот же день въезжал в Москву после Полтавы) и служит литургию. Во всех этих случаях естественно видеть переинтерпретацию условного в своем генезисе уподобления в качестве безусловного тождества.

бесстрашно Ты в проповедничий путь; Бога вещай велегласно» (Державин, II, 680). Не менее яркое свидетельство связи между стихотворным пророчеством и пророчеством в церковном понимании находим и в стихах Дмитриева «К Маше»: «Я не архангел Гавриил, / Но, воспоен пермесским током, / От Аполлона быть пророком / Сыздетства право получил» (Дмитриев 1967, 339). Три последние строки рассматривают «пророчество» только как поэтическое вдохновение, вполне совпадая в этом с цитировавшимися выше стихами Ж.-Б. Руссо. Однако первая строка, содержащая кощунственное сопоставление себя с архангелом Гавриилом, выдает скрытую соотнесенность библейского и стихотворного пророчества (которая, естественно, равно выступает в оппозиции и в отождествлении). Та же схема может реализоваться без кощунства. Примером служат знаменитые стихи Пушкина «Пока не требует поэта / К священной жертве Аполлон»: если в первых стихах источник поэтического вдохновения — Аполлон, то стихи 9—12 («Но лишь божественный глагол / До слуха чуткого коснется, / Душа поэта встрепенется, / Как пробудившийся орел» — Пушкин, III, 65) переносят нас в стихию церковнославянизмов («библеизмов», как их называл сам Пушкин — Там же, XII, 267) и связывают это стихотворение с «Пророком» (Там же, 30—31) — ср. хотя бы лексические совпадения («глагол», «коснется до слуха» — «коснулся ушей», «пробудившийся орел» — «испуганная орлица»). Это соотношение вполне ясно указывает на связь поэтического вдохновения «Поэта» с библейским пророчеством «Пророка», близость которого к Ис. 6.5—9 хорошо известна (см. Коплан 1923)[33].

---

[33] Труднее понять, откуда — если не из связей указанных двух стихотворений — возникла уверенность в том, что в «Пророке» речь идет именно о «поэте с душой пророка» (Лернер 1910, VII; ср. Сумцов 1900, 5—28). Насколько этот смысл не следует из текста, ясно из того, что Н. И. Черняев пытался, хотя и безуспешно, показать, что речь здесь идет о Магомете (Черняев 1898). Для того чтобы считать, что «Пророк» стоит «в органической связи с пушкинской теорией творчества» (Лернер 1910, VII), надо сначала понять, какова роль библейских ассоциаций в самой этой теории.

Еще один характерный пример реализации «...жидовской мысли воспевать Грецию... славяно-русскими стихами, целиком взятыми из Иеремия» (Пушкин, XIII, 45 — о стихах Кюхельбекера «Пророчество»), дает державинский «Лебедь» (Державин, II, 501), стихи, параллельные «Памятнику» (речь идет о бессмертии поэта) и также переложенные из Горация. 9-я строфа читается: «Вот тот летит, что, строя лиру, / Языком сердца говорил / И, проповедуя мир міру, / Себя всех счастьем веселил». Фразеологизм «мир міру» (слав. «мир мірови») является явной литургической реминисценцией (ср. прежде всего Великую Ектению, имеется и в

Эти свидетельства достаточно четко говорят о самом факте сакрализации поэта, поэтического вдохновения и функций стихотворца в системе русской культуры XVIII—начала XIX в. Сакрализация, однако, не обусловливает с необходимостью кощунства, и поэтому для того, чтобы понять, почему возникают кощунства и почему они распространяются лишь с конца XVIII в., нам придется остановиться на генезисе представления о сакральности поэта и на относящихся сюда теориях поэтического творчества. Нам придется ограничиться лишь самой краткой схемой.

Концепция поэтического вдохновения как особого присущего поэзии качества в России впервые четко засвидетельствована лишь у первых силлаботоников, прежде всего у Ломоносова[34]. Вдохновение у него—это особая возвышенность интонации, поэтический восторг и поэтический беспорядок, присущие высокой поэтике и прежде всего оде («Chez elle (ode) un beau désordre est un effet de l'art»,—пишет Буало (1832, 73), давая вполне рациональные границы допустимой поэтической восторженности)[35]. Эта возвышенность интонации соответству-

Продолжение сноски

других богослужебных текстах), которой, естественно, в оде Горация ничего не соответствует.

[34] В начале русского стихотворства (Приказная школа) рифмованная речь воспринималась, видимо, как одно из престижных книжнических умений—наряду с различными видами тайнописи, употреблением глаголицы и т. д. (см. Сперанский 1929). Силлабическая поэзия (от Симеона Полоцкого и далее) усваивает эстетические идеи барокко, в частности уподобление поэта Богу и придание поэтической деятельности характера нравственной заслуги. Однако уподобление Богу остается чисто аллегорическим, поскольку восприятие его у самих поэтов четко ориентировано на западные образцы (в контексте русской культуры это уподобление безусловно кощунственно и вызывает нападки Аввакума). Также и по характеру нравственной заслуги поэзия не отличается от других ученых сфер деятельности книжного человека. Поэтическая истинность есть истинность учености, и способ ее получения—тот же ученый труд (подробный разбор всех относящихся сюда обстоятельств см. у А. М. Панченко 1973). Собственно поэтическое вдохновение не получает в этой концепции никакого места.

[35] И точка зрения Л. И. Кулаковой (1969, 29), считающей «поэтический восторг» лишь одной из риторических фигур, и критикуемая ею точка зрения И. З. Сермана (1966, 200), видящего в «восторге» концепцию божественного наития как источника поэзии, представляются нам крайностями. «Восторг»—более чем риторическая фигура, это характеристика всего стиля, характеристика той позиции, с которой поэт должен «вещать», но это отнюдь не «наитие», а рационально выбранная поза.

ет возвышенности предмета, равно как и возвышенности позиции поэта, вещающего не от своего лица, но изрекающего, как пророк, истины Высшего Разума (последнее — общепризнанная характеристика всего классицизма). Надо думать, что для русских поэтов XVIII в. этот Высший Разум не противополагался Богу, почитаемому церковью: для них — субъективно — это было лишь более «просвещенное» понятие о том же Божестве. Таким образом, оказывалось, что и поэт, и ученый, и священник, черпая из одного источника, содержательно говорят одно и то же (поэтому, в частности, поэзия непосредственно нравственнообразующа, ср. представление Хераскова о том, что «Полезное Увеселение» немедленно изменит нравственный облик московского общества — см. Гуковский 1936, 38—42). Отсюда «восторг» оказывается лишь формально-выделительной чертой поэтического способа вещать (поэтому, в частности, вопрос о восторге связывается с вопросом о поэтических вольностях в языке).

Эти представления о поэзии, уже в 70-х годах переставшие, видимо, быть живым ощущением, были вполне подорваны поэтической реформой Державина. По словам Г. А. Гуковского, «...в творчестве Державина поэзия стала в значительной мере частным делом... Державин заявил в своих стихах свое право на сообщение прямо читателю... своих личных мнений... индивидуализм в его творчестве изнутри взорвал твердыни феодальных законов дворянского классицизма...» (Гуковский 1940, 157—158)[36]. Логическим следствием такого изменения взглядов должна была бы быть полная отмена представлений о сакральности поэзии и поэта: если поэзия «частное дело» и поэт возвещает читателю не аксиомы Высшего Разума, а свои личные взгляды, то он, поэт, не должен из этого извлекать большей сакрализации, чем сенатор, записывающий особое мнение по спорному вопросу. Однако таких результатов реформа Державина никогда не имела.

Надо думать, что причиной этого было широкое усвоение западных эстетических представлений, прежде всего элементов учения Гаманна, Гердера, Юнга, поэтов «бури и натиска» и — позднее — немецких романтиков. Из этих элементов прежде всего нужно отметить пред-

---

[36] Характерен конец оды «На смерть Мещерского», первого произведения, обозначившего державинскую реформу. Если, как мы видели, обычное обращение в конце оды направлено к Богу, то Державин обращается здесь к самому себе. «Такой оборот оды,— замечает Я. К. Грот,— был для того времени и нов, и смел» (Державин, VIII, 287).

ставление о поэтическом гении и о его связи с духом народа, о значении поэтической фантазии, противопоставление исторического подхода «схоластическому» и противоположение откровенного и рационального познавания. Опять же в рамках русской культуры учение о поэтическом гении и об откровенном характере его знания с необходимостью ставится и в плане церковно-религиозном, в результате чего откровенное знание поэта отождествляется с откровениями библейских пророков[37]. Если Симеон Полоцкий ссылается на стихотворный характер библейских книг для того, чтобы оправдать свои занятия поэзией (в частности, стихотворное переложение Псалтыри), то Державин (в «Послании к великой княгине Екатерине Павловне» и в «Рассуждении о лирической поэзии») указывает на тот же факт для того, чтобы доказать, что Божественная истина передается поэзией по преимуществу и что поэтическому вдохновению подлинно присуще постижение Божественных тайн[38]. Поэт вновь оказывается уподоблен священнослужителю, поэзия вновь сакрализована.

Однако эта новая сакрализация существенно отличается от прежней. Если раньше поэт и священник связаны с Высшим Разумом одинаковым способом, а параллелизм их деятельности ограничивается сферой учительства, то после державинской реформы поэтическое вдохновение оказывается особым способом непосредственного постижения высших истин, а параллелизм деятельности распространяется

[37] Те же вопросы возникали, правда, и у немцев; и у них, в частности, поэтический гений Моисея отождествлялся с поэтическим гением Оссиана; в Германии, однако, это отождествление могло приводить к рационалистической критике библейского текста (как результата поэтической фантазии, а не как безусловно боговдохновенного повествования — ср. в ранних трудах Гердера), в то время как в России единственно возможным следствием было зачисление поэта «в чин пророков». Впрочем, крайне интересный вопрос о влиянии немецких работ о библейской поэзии (Гердера, Мендельсона и др.) на русские представления о ней и на опыты стихотворных переложений библейских текстов практически не изучен, и поэтому было бы преждевременно делать какие-нибудь решительные выводы.

[38] По видимости, первое стихотворное выражение этой концепции дано у Н. М. Карамзина в его «Поэзии» (1787—1791 гг.). Здесь есть «святая поэзия», «глас... поэта... божий глас», «...Клопшток... на небесах... был тайнам научен...» (Карамзин 1966, 59—60, 62), классическая последовательность боговдохновенных поэтов: Давид, Соломон, Орфей, Гомер, Вергилий, Оссиан и т. д. В этих стихах отразились, видимо, как современные Карамзину немецкие теории, так и непосредственно литературные воззрения московских масонов (указание Ю. М. Лотмана — см. Карамзин 1966, 24).

и на мистериальную сферу. В «Ответе» Державину (1808 г.) А. С. Хвостов, приравнивая себя «невежному пономарю», называет Державина «пресвитером у алтаря» (Державин, III, 419) — поэт, таким образом, не только учительствует, но и тайнодействует. В восприятии современников (по крайней мере, некоторой их части) эти изменения должны были видеться как покушение на предметы, находившиеся в исключительном ведении духовенства. В отношениях духовенства и стихотворцев возникает момент антагонизма.

V. Поэт и священник. Спор о правах

В оде «Бессмертие души» (1797 г.) Державин писал:

Сей дух в пророках предвещает
Парит в пиитах в высоту...
(Державин, II, 5).

Источник поэтического вдохновения отождествляется, таким образом, с источником пророческого ясновидения. Такое отождествление остановило внимание духовного цензора. «Ежели это говорится,— замечал он,— в несобственном смысле слова, о пророках политических систем с счастливыми догадками: то имеет свою справедливость. В собственном христианском разуме предвещение сие принадлежит токмо Духу Бога и присвоительно Св. Духу» (Державин, II, 5—6). Духовный цензор, архимандрит Антоний Знаменский, категорически, следовательно, отвергает всякую возможность такого отождествления. Замечания цензора вызвали раздражение Державина, и в его бумагах сохранился набросок ответа:

Не убежден умом
Святой отец, твоим под клобуком;
А от того ль, что тот клобук мешает
Да ум горé твой возлетает
И зрит поэзии полет,
В котором смысле дух и чей она берет, —
Того не знаю.
А знаю я лишь то, что я невежду оставляю,
У коего в мозгу
От светозарной Единицы

Нет, вижу я, частицы;
А ежели и есть,—утоплена в дрязгу.
(Там же, IX, 250).

Таким образом, Державин вновь утверждает боговдохновенный характер поэзии, оспаривая самую компетентность архимандрита решать духовные проблемы подобной сложности: духовное ведение поэта ставится выше духовного ведения священнослужителя (потому, видимо, что последний получает его как автоматическое следствие профессии — вместе с клобуком,— тогда как поэт в качестве природного дара, т. е. непосредственно от Бога в индивидуальном порядке).

Этот эпизод отчетливо иллюстрирует основные линии спора о правах между поэтами и духовенством. Спор, однако, распространялся не только на вопрос о компетенции в духовных материях (здесь обнажалась уже сама идеологическая подоплека соперничества), но и на предметы, относящиеся к каждодневной стихотворческой практике. Как и большинство русских идеологических споров этого времени, рассматриваемая нами контроверса реализовалась (причем не только по форме, но и по самому существу) прежде всего как спор о языке (ср. Лотман и Успенский 1975).

Хорошо известны цензурные запреты на употребление в светском контексте ряда слов, имеющих, с определенной точки зрения, исключительно религиозное значение: «божественный», «небесный», «вечный» и т. д. (ср. «Второе послание к цензору» Пушкина — II, 367). Хотя подобные запреты шли преимущественно из светской цензуры (духовная рассматривала лишь сочинения духовного характера), можно считать, что они (запреты) отражали точку зрения православного духовенства.

С этой точки зрения в светском контексте недопустимо было употреблять (**а**) слова, имеющие непосредственное религиозное содержание (типа «божественный»), и (**б**) слова, по привычному контексту своего употребления обладающие выраженными религиозными коннотациями. Состав первой группы достаточно ясен, состав второй может быть проиллюстрирован следующим примером. Уже в 1844 г. митрополит Филарет (Дроздов), упрекая московский духовно-цензурный комитет за пропуск выражения «малодушные и невежественные возгласы», писал протоиерею Ф. Голубинскому: «*Возглас* слово словенское и за двадцать лет пред сим оно не встречалось нигде, как только в служебнике, где оно означает славословие, громко произносимое священни-

ком после тайной молитвы. Недавно возник вкус смешивать чистое с грязным и небесное с адским, и тогда священное слово кощунственно приложили к нелепым восклицаниям» (см. Котович 1909, 56)[39]. Логически реконструируя полный объем группы (**б**), мы могли бы включить в нее все выраженные церковнославянизмы (кроме так называемых «функциональных» плюс еще «варяжские» неологизмы Шишкова). Таким образом, с точки зрения духовенства, слова «религиозного содержания» и церковнославянизмы осознаются как ц е р к о в н ы е и, следовательно, не подлежащие употреблению в с в е т с к о м контексте.

Очевидно, что такая позиция в равной мере противопоставлена и практике «карамзинистов» и практике «шишковистов»[40], однако в каждом из этих случаев реализация противопоставления различна. Если шишковистское употребление включает как слова группы (**а**), так и слова группы (**б**), то карамзинистское допускает (**а**), но принципиально исключает (**б**). С этим различием связано и различное понимание статуса этих слов в отношении к оппозиции церковное—светское.

В принципе (возможно, в защитительно-полемических целях) карамзинисты готовы утверждать, что слова группы (**а**) нейтральны в смысле оппозиции церковное—светское, т. е. что, например, «божественный» в поэтическом употреблении и то же слово в духовном употреблении следует рассматривать как омонимы (как имеющие разные денотаты). В этом карамзинисты могут опираться на западную традицию (как она рисуется в это время). Однако восприятие подобных значений как омонимичных не может не быть искусственным, что ясно демонстрируют многочисленные случаи сознательного использования полисемичности слов группы (**а**) — ср. «Акафист Е. Н. Карамзиной» (Пушкин, III, 64) и многие другие произведения этого рода. Такое использование вновь свидетельствует о притязании на собственно духовные

---

[39] «Двадцать лет пред сим» — это 1824 г., год фактического закрытия Библейского Общества, в деятельности которого митрополит Филарет принимал самое активное участие, и победы ортодоксии над мистицизмом. Смешение «небесного с адским» началось значительно ранее, но возможно, что лишь после 1824 г. у митрополита Филарета возникло сознательно отрицательное отношение к нему. Сам принцип, столь красноречиво высказанный московским святителем, сложился безусловно много раньше.

[40] Здесь и далее мы будем пользоваться этим делением литературного мира рассматриваемого периода, хотя вполне сознаем как условность самих названий, так и приблизительность и упрощенность такого членения. Для наших ограниченных целей большая точность вряд ли нужна.

права, даваемые поэтическим призванием, и делает понятным реакцию духовенства. Что касается слов группы (б), то здесь отношение карамзинистов парадоксальным образом совпадает с отношением духовенства: они рассматривают эти слова как подчеркнуто церковные (именно отсюда многочисленные насмешки над «церковностью» беседчиков) и поэтому допустимые лишь в узкой сфере собственно церковной литературы.

Для архаистов, как кажется, оппозиция церковное—светское подчинена целому ряду других оппозиций: духовное—чувственное, народное—чужое, исконное—привнесенное. Поэтому они могут возражать против употребления слов группы (а) в рамках чувственной (не высокой, не духовной) поэзии (см. примеры у С. Боброва—Лотман и Успенский 1975, 268, 308), но в рамках высокой поэзии они полагают вполне правомерным употребление слов и группы (а) и группы (б). Идеологическим основанием права на это употребление является представление об особой сакральности поэта.

Связь этого представления с языковой практикой лежит в генеалогии поэта. Как мы уже видели, поэт наследует и Давиду, и Гомеру, и Моисею, и Оссиану, причем, поскольку все эти предшественники поэта были вдохновляемы единым духом поэзии[41], поэт волен по своему усмотрению группировать все их словоупотребления. Он может писать «божественный Платон»[42], потому что так писали античные по-

---

[41] Примеры такой генеалогии из Карамзина и Державина уже указывались выше. Их можно было бы умножить. См. список «поэтов» в «Произшествии» С. Боброва (Лотман и Успенский 1975, 258): «Богомил [„языческий первосвященник“—208], Иоаким, Нестор, Могила, Туптало, Прокопович, Яворский, Кантемир, Ломоносов». Гр. Д. И. Хвостов, обвинявший Державина в «смешении Моисея и царя Давида с Пиндаром» (Хвостов 1938, 369), сам мог при случае поставить в один ряд «царя Давида, Исаию пророка, Гомера и Вергилия» (Державин, VI, 325). Красноречивый пример объединения христианской и языческой поэзии находим в письме Державина к митрополиту Амвросию от 24.II. 1809: «Поэзия у язычников в древности почиталась языком богов. Применяя ее к сему в православии может она, кажется мне, с приличностию достоинству ее назваться гласом Духа святого...» (Там же, VI, 401). Интересно отметить, что мнение о наличии откровенных (христианских) истин у древних поэтов (Гомера, Гезиода) характерно для ряда доникейских греческих отцов (например, Климента Александрийского—см. Даниелу 1961, 45—100), находивших в образах Гомера прообразы (τύποι) христианской истории и мистики. Возможно, что между этими мнениями и воззрениями русских поэтов существует опосредованная преемственность.

[42] В записке Ф. Булгарина «О цензуре в России и о книгопечатании вообще», представленной имп. Николаю (1826 г.), говорится: «Что же делала цензура под

эты, и он может говорить о «Божественном промысле», потому что о нем говорят «поэты» ветхозаветные. Его право на пользование «сакральным» языком независимо от прав на него духовенства.

Такая независимость не устраивала духовенство. Точки зрения сторон в этом споре ярко проявились в следующем эпизоде. В 1808 г. А. С. Шишков представил в Российскую Академию свой «Опыт славенского словаря». На него сделали свои замечания митрополит Амвросий и епископ Феофилакт. О слове «благодать» было сказано: «В светских материях оно никогда не должно быть употребляемо; а *богословы, проповедники и вообще все нравоучители церковные* изъясняются оным по приличию и по надобности» (курсив наш.—*В. Ж.*). О слове «неблазный» говорилось, что оно «исключительно принадлежит единой пресвятой Деве» (Державин, IV, 780). После этого инцидента Державин в своих стихах «Обитель Добрады» (Там же, II, 693—1808 г.), обращенных к имп. Марии Федоровне, пишет: «Дом благодатныя, неблазныя Добрады», и в «Объяснениях» (Там же, III, 723), изложив историю с шишковским «Опытом Словаря», замечает: «Но как автор почел их (духовных.—*В. Ж.*) суждение несправедливо, то и осмелился поместить те слова в сем сочинении. Цензура пропустила, публика приняла, синод молчит; следовательно и могут быть употреблены везде, но только с рассуждением, по важности материи и лиц, к кому относятся».

Было бы крайне неверным представлять генезис этого спора как связанный лишь с изменением позиции поэтов, т. е. таким образом, что поэты становились все независимее и свободомысленнее, а резкость реакции духовенства была лишь производной от возраставшего свободомыслия поэтов. Изменение позиции поэтов состояло, как было показано, в изменении взгляда на источник поэтического знания, а не в появлении тех или иных выражений, которые были, как справедливо отмечал Булгарин, «освящены временем и употреблением» (Там

Продолжение сноски

влиянием мистиков и их противников? Распространяя вредные для чистой веры книги, она истребляла из словесности только одни слова и выражения, освященные временем и употреблением. Вот для образчика несколько выражений, не позволенных нашей цензурою, как оскорбительных для веры: отечественное *небо, небесный* взгляд, *ангельская* улыбка, *божественный* Платон, ради *Бога*, ей *Богу*, *Бог* одарил его, он *вечно* занят был охотой и т. п. Все подчеркнутые здесь слова запрещены нашею цензурою, и словесность, а особенно поэзия совершенно стеснены. Должно заметить, что даже папская цензура позволяет сии выражения, чему служит доказательством нынешняя итальянская поэзия» (цит. по Лемке 1904, 380).

же)[43]. Изменение эстетической концепции поэтов содействовало, видимо, отчуждению духовенства от литературы, но взгляды духовных эволюционировали сами по себе. Новая позиция клира существенна для нас, поскольку она влияла на представления литераторов об отношении поэта и священника.

В то время как во Франции два первых сословия противостояли третьему, сами занимая единую (хотя и не единообразную) культурную позицию (ср. таких аббатов, как Шолье или Вуазенон, ведущих светскую жизнь кардиналов и т. д.), в России дворянство и духовенство, прежде всего, противоположны в своей культуре. Эта противопоставленность ясно обозначается уже в начале занимающего нас периода и обусловлена завершившимся к этому времени процессом размежевания духовного и светского образования и воспитания. После указа Екатерины, запрещавшего практически широкому кругу церковников вести учительскую деятельность (1785 г.— ПСЗ, т. XXII, № 16421), традиционное образование, включавшее обучение церковнославянскому и выучивание наизусть Псалтыри и Часослова, стало исключительной принадлежностью недворянских сословий, прежде всего сословия духовного; образование дворянства строилось на иных принципах и ориентировалось на иные тексты[44]. Различными оказываются даже воспитательно-нравственные идеалы (см. Владимирский-Буданов 1874, 194—195), и с начала XIX в. «семинарист» становится обычным дворянским ругательством. Загнанное поневоле в рамки замкнутой сословной культуры, духовенство начинает постепенно рассматривать эту культуру как свою сословную собственность, пытаясь пресечь

---

[43] В самом деле, те выражения, которые одиозны для духовенства нач. XIX в., мы находим и в поэзии середины XVIII в., причем никакой реакции на них тогдашнего духовенства не засвидетельствовано. Так, находим, например, «благодать» у Тредиаковского в Песни 1730 г. (Тредиаковский 1935, 119) и несколько раз в «Россиаде» (Херасков 1961, 187, 237, 238), «небесны очи» и «божественны науки» у Ломоносова (VIII, 766, 200).

[44] Ср. очень четкое отражение противопоставления традиционного и нового дворянского воспитания в так называемой первой редакции «Недоросля», где о знании Псалтыри, Часослова и церковного устава Добромыслов говорит: «Сие представляется церковнослужителям, а ему надлежит то знать, как жить в свете, быть полезным обществу и добрым слугою отечества» (Коровин 1933, 256—258). Характерно, что в начале XIX в. Д. Н. Свербеева, тогда мальчика, который благодаря своему дядьке выучил наизусть Псалтырь и Евангелие, возили по светским домам и показывали как диковинку (Свербеев 1899, 42—43).

все поползновения на нее со стороны представителей других сословий. Как мы видели, само употребление слова «благодатная», по мнению митрополита Амвросия, принадлежит лишь духовным лицам: церковнославянский язык воспринимается как сословная собственность духовного сословия (ср. Виноградов 1938, 123; Лотман и Успенский 1975, 243)[45].

В этой перспективе борьба за недопущение «церковных» слов в светском контексте может пониматься как робкая попытка духовенства отстоять свои сословные права на все «церковное»: духовное учительство, богословствование и — в силу уже не раз упоминавшегося неконвенционального понимания знака — на «церковный язык»[46]. Духовная литература должна принадлежать духовному сословию, и в 1802 г. духовная цензура отказывается принять к рассмотрению «Месяцеслов», изданный Глазуновым и Капустиным, «по причине звания их, что они светские» (Котович 1909, 13). Последовавшее приказание заставляет ее отменить это распоряжение, и в позднейшее время — вплоть до 1824 г.— светская власть принуждает духовенство мириться с религиозными сочинениями светских авторов. Протест, однако, продолжает расти. Судя по переписке Державина и митрополита Амвросия (Державин, VI, 400—401), вновь возникает вопрос (который, как казалось, перестал быть актуальным после споров Симеона Полоцкого и Аввакума), не является ли поэзия «унизительной для слова Божия». «Семинарист» М. М. Сперанский критикует оду «Бог» Державина (Там же, III, 593). И, наконец, епископ Игнатий Брянчанинов, правда, уже в николаевское царствование, когда духовенству не приходилось в такой степени скрывать свои взгляды, отрицает духовность всей «духовной светской» литературы[47].

---

[45] Такой взгляд был свойствен не только духовенству. Церковнославянский предстает явно сословным жаргоном духовенства в пародийном «Открытии в любви духовного человека» Н. Остолопова («Егда аз убо тя узрех, / О ангел во плоти чистейший!» — см. Поэты 1971, 614) Можно напомнить, что дворяне этого времени, как правило, знали церковнославянский лишь поверхностно.

[46] Употребление «церковных» слов в любовной лирике могло — с духовной точки зрения — связываться с эротической мистикой, спиритуализацией плотской любви, восходящим в конечном счете к гностическим ересям (ср. протесты севернофранцузского духовенства против поэзии трубадуров). Эти опасения могли находить себе почву в таких явлениях, как секта Татариновой и как вообще распространение мистицизма с его частым утверждением, что Бог есть источник всякой любви (см., например, у Эккартсгаузена в книге «Бог есть любовь»).

[47] Он пишет: «Мне очень не нравятся сочинения: „Ода Бог“, преложения Псалмов, все, начиная с преложений Симеона Полоцкого, преложения из Иова

Эта позиция духовенства влияла, можно думать, на самоощущение поэтов. Во-первых, ею подчеркивалась семиотическая значимость духовного стихотворства, поскольку из утверждения, что «писать о духовном можно, лишь имея посвящение», поэт легко делает вывод, что раз он пишет о духовном, он и имеет посвящение, хотя оно и отлично от того, которое получает священник; парадоксальным образом позиция духовенства подкрепляла представления о поэтической деятельности как священнодействии. Во-вторых, эта позиция указывала на сословные различия в культуре и в поведении и провоцировала ясное осознание поэтами своего светского статуса, равно как и внецерковного (и даже антицерковного) характера всех их сочинений, какими бы духовными они ни были. Сходства в деятельности поэта и священника, о которых шла речь в предыдущих параграфах, при этом сохранялись и, возможно, воспринимались даже еще более рельефно.

Красноречивое свидетельство описанных явлений мы находим в «Приказе моему привратнику» Державина (1808 г.), в котором он осмеивает своего однофамильца обер-священника армии и флота И. С. Державина. Мы обнаруживаем здесь и сакрализацию позиции поэта как сопоставленной и противопоставленной позиции священника (Он обер-поп, я ктитор Муз, Иль днесь пресвитер их зовусь — Державин, III, 422), и сословное противостояние (Мой дед мурза, его дед поп — Там же, III, 423), и различие нравственных идеалов (Он молит небеса о мире, Героев славлю я на лире; Он тайны сердца исповесть, Скрывать я шашни чту за честь — Там же), и противоположность бытового

Продолжение сноски

Ломоносова, все, все поэтические сочинения, заимствованные из Священного Писания и религии, написанные писателями светскими. Под именем светского разумею не того, кто одет во фрак, но кто водится мудрованием и духом мира... „Оду Бог", слыхал я, с восторгом читывал один дюжий барин после обеда, за которым он отлично накушивался и напивался. Бывало, читает и слюна брызжет изобильно на всех и на все, как картечь из крупнокалиберного единорога... Приличное чтение после сытного обеда! Верен, превелик восторг, производимый обилием ростбифа и шампанского, поместившихся во чреве! Ода написана от движения крови,— и мертвые занимаются украшением мертвецов своих! Не терпит душа моя смрада этих сочинений! По мне уже лучше прочитать, с целию литературною, „Вадима", „Кавказского пленника", „Переход через Рейн". Там светские поэты говорят о своем,— и в своем роде прекрасно, удовлетворительно. Благовестие же Бога да оставят эти мертвецы! Оно не их дело!» (Брянчанинов 1977, 20—21). Епископ Игнатий при этом не отвергает, в принципе, поэтической формы в духовной литературе; он и сам пишет духовные стихи (см. их в: Брянчанинов 1971, 234).

поведения (Он в рясе длинной и широкой; Мой фрак кургуз и полубокой. Он в волосах, я гол главой — Там же, III, 422), и сближение поэта с пророком (Одна мне рифма — древний Навин — Там же, III, 421). Для нас особенно существенно, что поэт здесь и сопоставлен со священником, и противопоставлен ему; это вскрывает двойственность позиции поэта, и именно эта двойственность лежит, на наш взгляд, в основе анализируемых нами поэтических кощунств.

VI. Механизм кощунства и внутрилитературный быт

Действительно, все вышеизложенное позволяет нам однозначно определить характер большинства кощунств, встречаемых в русской поэзии конца XVIII — начала XIX в. Кощунства бывают разного рода: кощунства политические, отражающие политическое и идеологическое противостояние, кощунства магические, представляющие собой обращение за помощью к нечистой силе (таковы кощунства допетровской Руси), и, наконец, кощунства карнавальные, возникающие в результате отмены запретов и установлений, свойственных каждодневной регламентированной жизни. Литературные кощунства изучаемого периода суть по преимуществу кощунства карнавальные. В общесемиотическом плане их появление можно связать со следующим культурным механизмом.

Представим себе, что некоторая культурная группа сознает, что определенная сфера ее деятельности жестко нормирована, что в этой сфере она выступает не как личность, но лишь как заполнитель регламентированных функциональных схем, причем регламентируется внешнее (относительно других культурно-социальных групп) ее функционирование. Такое сознание весьма часто, например, у членов правящего дома в отношении их протокольной деятельности. Когда имеется такое сознание, данная культурная группа из общей массы своего поведения, оставшегося нерегламентированным, стремится выделить еще одну сферу, теперь уже поведения внутреннего (внутри группы), нормы которого будут вывернутыми наизнанку (пародированными) нормами первой сферы. Легко видеть, что описанный механизм по существу близок механизму карнавализации, как его описывает М. Бахтин (см. Бахтин 1965). Нужно, однако, помнить, что условием реализации данного механизма является не двойственность поведенческих функций, но двойственность сознания, когда партикулярная личность

начинает сознаваться как противопоставленная внешней роли, которую она, эта личность, играет[48]. Такая двойственность сознания есть у поэтов интересующего нас периода; поскольку же нормы их внешнего поведения (первой сферы) сознаются как сакрализованные (пророческий дар поэта), и при этом даже и в церковном смысле (сходство деятельности священника и поэта), пародирующие их нормы внутреннего поведения оказываются кощунственными[49].

Сакрализация поэта относилась к внешней сфере его деятельности, к стихам, заведомо издаваемым и, следовательно, обращенным к читателю, стоявшему вне литературного круга, к публичному чтению этих стихов, для которого характерна театральная поза и торжественный жест, даже к литературному «юродству» (Костров) как черте, формирующей вовне литературную личность гения. Карнавализованная сфера принадлежит внутреннему поведению, т. е., в нашем случае, поведению внутрилитературному. Эта внутренняя область включает и внутрилитературный быт, и внутрилитературную словесность.

Занимающий нас период — это период литературных обществ и дружеских литературных кружков; их внутренний обиход дает обильный материал для иллюстрации нашей точки зрения. Наиболее ярким примером является безусловно «Арзамас». Само образование «Арзамаса» пародирует устроение христианской общины: «Шесть присут-

---

[48] Отсюда сходство этой ситуации с театром с его противопоставлением личности актера и его сценических ролей. И здесь, опять же, эта двойственность сознания порождает карнавализованную сферу внутритеатрального быта, внутритеатральной игры (с внутренними ролями), пародирующей игру сценическую. Значимость этой театральной модели для нашего периода во всем объеме его культурного быта подчеркивается театрализацией обычного поведения в России этого времени (ср. театрализованный характер Потемкинского праздника 1791 г., когда гости оказывались одновременно и актерами, театрализованную проповедь митр. Платона и т. д. — вся проблема подробно освещена у Ю. М. Лотмана, 1973).

[49] Действие этого же самого механизма, приводящее к кощунствам, мы можем наблюдать и во множестве других случаев. Мы можем вспомнить, например, папу Льва X (Медичи), гуманистические вкусы которого не могли не сознаваться как противоречащие официальным функциям римского первосвященника; естественный результат — кощунственное пародирование обрядов и Писания в интимной жизни папского двора. Результатом того же процесса представляются также инфантильные непристойности и обыгрывание церковных текстов в семейной переписке Александра I, его братьев и сестер. В этой же связи могут быть рассмотрены кощунственные анекдоты, распространенные среди семинаристов (во всяком случае с середины XIX в.).

ствовавших братий торжественно отреклись от имен своих, дабы означить тем преобразование свое из *ветхих* арзамасцев... в *новых*, очистившихся чрез потоп Липецкий. И все приняли на себя имена мученических баллад» (Боровкова-Майкова 1933, 82)[50]; и далее (Там же, 83): «Положено признавать Арзамасом всякое место, на коем будет находиться несколько членов налицо» (пародия на Мф. 18.20); само название «Нового Арзамаса» пародирует «Новый Иерусалим» Св. Писания (Ап. 21.2) и богослужения.

Однако кощунства Арзамаса двуплановы. С одной стороны, они инвертируют внешнее сакрализованное положение поэта (в том числе и поэта — члена Арзамаса) — эта сторона как раз иллюстрируется приведенными выше цитатами. С другой стороны, они направлены против «Беседы». Как отмечает Д. Д. Благой, «большинство издевательских арзамасских речей, посвященных отпеванию „живых покойников" Беседы, по форме своей являются прямой и весьма характерной пародией библейских текстов, молитв, проповедей и т. п.» (Боровкова-Майкова 1933, 9—10). Кощунства, направленные на Беседу, характерны в двух отношениях. Во-первых, они связывают употребление церковнославянизмов с церковностью, демонстрируя, таким образом, то самое отношение к церковнославянскому как к сословной собственности духовенства, о которой мы говорили выше. Во-вторых, они представляют литературное общество, Беседу, как церковную общину и, таким образом, с еще одной стороны карнавализируют сферу внутрилитературного быта.

Представляется очевидным, что «церковность» Беседы чисто условна, внутрилитературна, будучи не ее реальной характеристикой, а чертой ее литературной личности (в понимании Тынянова). Как мы видели, духовенство относилось отнюдь не доброжелательно к духовному витийству светских лиц, так что даже у такого писателя, как кн. Шихматов, вряд ли могло быть органическое ощущение своей церковности. Тем более странно было бы говорить о подлинной церковности других членов Беседы: Державина, Крылова, Гнедича, Марина и, наконец, кн. Д. П. Горчакова, которому — в силу известной его репута-

---

[50] Ср. с прямой цитатой («Ныне, отложивше ветхого человека, в нового облецемся») в «Надгробном слове С. П. Жихареву» (Боровкова-Майкова 1933, 100), ср. Кол. 3. 9—10, Последование св. крещения (и даждь претворитися въ ней крещаемому, во еже отложити убо ветхаго человѣка... облещися же въ новаго, обновляемаго по образу создавшаго его), молитву 9-го часа и др.

¹/₂ 22 — 5339

ции — Пушкин пытался приписать свою «Гавриилиаду». Таким образом, «церковность» Беседы входит в ее литературную роль — отчасти навязанную ей Арзамасом, отчасти принятую на себя добровольно.

Эта литературная «церковность» отражает, видимо, и сакрализацию поэтической деятельности, которая сказывается и в торжественном характере заседаний Беседы. Эти заседания были публичными и относились к внешней сфере, поэтому на них тщетно было бы ожидать той кощунственной карнавализации, которая была свойственна заседаниям Арзамаса. Однако при всей официозной серьезности Беседа оставалась литературным обществом, и в ее внутреннем обиходе мы находим (при всей скудости документов) знакомые черты карнавальной инверсии. Мы имеем в виду писанный рукою Державина «Циркулярный ордер от избранного старосты к цеховым Парнасса» (Державин, VI, 404): «Будучи вчерась избран в отцы посаженные молодого стихотворца, предписываю вам немедленно: на свадьбу его от общества нашего сочинить эпиталаму». Далее дается программа эпиталамы, в которой, в частности, должно было быть написано: «4) что будучи избран я старостою поэтов, по вдохновению свыше усмотрел в сей Музе младую супругу поэта, поднес хлеб и соль новобрачным, пожелал им всех благ, и на молитву мою снеслось на них благословение Божие, как сходит с небес роса на цветы младые; 5) что мы уже все видим предбудущее: дом их наполнился изобилием и лона их, подобно авраамлим, — чадами, как небо звездами»[51]. Итак, если в Арзамасе пародируют обряд крещения (например, при приеме В. Л. Пушкина), то в Беседе пародируют обряд венчания — стоит ли при этом говорить о реальной церковности последней?[52]

---

[51] Ср. в Последовании венчания: «иже раба твоего авраама благословивый», «и даждь има отъ росы небесныя свыше», «исполни домы ихъ пшеницы, вина, и елеа, и всякія благостыни», «благослови я господи боже нашъ», «возсіяютъ яко свѣтила на небеси», «да сподобитъ васъ и обѣщанныхъ благъ воспріятія». Ср. еще слова Бога Аврааму (Быт. 22.17): «Воистинну благословя благословлю тя, и умножая умножу сѣмя твое, яко звѣзды небесныя». «Лоно авраамле» — обозначение места блаженного успения (см. Лк. 16.22), в данном контексте представляющееся явным недоразумением, возникшим в результате державинской контаминации (возможно, с Последованием погребения).

[52] В этой перспективе становится вероятным, что к внутреннему же обиходу Беседы (или ее части) относится известная пародия Гнедича на Символ Веры («Символ веры в Беседе при вступлении сотрудников. Верую во единого Шишкова, отца и вседержителя языка Славеноваряжского...» и т. д. — см. Боровкова-Майкова 1933, 23—24).

Между литературным бытом и внутрилитературной словесностью переходный пласт образует внутрилитературная переписка. Примеры кощунств из нее уже приводились выше в Разделе I. Они могут быть многократно умножены. Можно указать хотя бы на письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву (1866, 19, 69, 89, 154, 214), на литературную переписку В. В. Капниста (1960, 454, 456, 484), на переписку П. А. Вяземского и А. И. Тургенева (Остафьевский архив, I, 3, 13, 20, 27, 32, 33, 37, 41, 44, 54, 56, 58, 61, 63, 65, 69—и т. д. во всех томах через каждые несколько страниц), на переписку А. С. Пушкина и т. д. Знаменательно, что в весьма обширной переписке Державина кощунства практически ограничены литературными письмами—к В. В. Капнисту, И. И. Дмитриеву, Н. А. Львову и от них.

Описанный выше механизм, который делает кощунство предметом литературного быта, действует и в самой словесности. По словам Ю. М. Лотмана (1971, 26), «литература, стремящаяся к строгой нормализации, нуждается в отверженной, неофициальной словесности и сама ее создает». Вся поэзия разделяется на произведения «верхнего» и «нижнего» этажа (Лотман 1971, 29—32), причем поэзия «нижнего этажа» состоит преимущественно из стихов внутрилитературных как по своему содержанию, так и по своей функции. Теперь, наконец, мы можем определить жанровую специфику текстов (см. Раздел II), для которых характерны кощунства,—это «внутрилитературные жанры» («фамильярные» жанры, по выражению Лотмана,—Там же, 29), стихи, в которых речь идет о стихах и которые адресуются по большей части литераторам. Обратимся к перечню, данному в Разделе II.

Совершенно очевиден внутрилитературный характер стихотворной пародии и дружеского литературного послания. Внутрилитературную функцию выполняют сатиры Д. П. Горчакова и И. М. Долгорукова, и еще в большей степени такие стихи, как «Опасный сосед» В. Л. Пушкина, «Дом сумасшедших» Воейкова, «Видение» и «Певец» Батюшкова, «Тень ФонВизина» Пушкина. Возможно, что в «нижний» этаж зачислялись первоначально и медитации кн. Долгорукова. Цитированная в начале статьи песня Дельвига (1934, 395) распевалась в дружеском (прежде всего, литераторском) кругу и, видимо, была для него и написана. Наконец, из перечисленных эпиграмм большинство порождено литературной полемикой и принадлежит ей.

Отмеченные кощунства придают всей внутрилитературной словесности карнавализованный характер, при этом кощунство—лишь один из показателей такого статуса литературы «нижнего этажа», карна-

вальность которой вырастает в целую систему (с маскарадом, балаганом и т. п.—ср. «Опасного соседа» В. Л. Пушкина и т. д.). Эта карнавальность сложной сакрализованной системе высокой литературы противопоставляет целую систему десакрализации, органической частью которой являются и разобранные кощунства. Не разбирая в целом эту систему, образуемую различными приемами снижения, мы можем указать лишь на один момент, имеющий прямое отношение к кощунству,—это пародийная «церковь» поэтов, поклоняющаяся Фебу.

Из записки Булгарина, процитированной выше (раздел V), мы знаем, что «ради Бога» отнюдь не было нейтральным выражением, лишенным религиозных коннотаций. Поэтому в выражении «ради Феба» Феб оказывается пародийным богом—не просто Аполлоном классицизма, но кощунственным замещением христианского Божества. «Ежели хочешь, чтобы я выдал третью книжку Аонид, то пришли (ради Аполлона!) собранные тобою стихи»,—пишет Карамзин Дмитриеву (1866, 105). «Пришли ее мне, Феба ради, / И награди тебя Амур»,—пишет Пушкин Баратынскому (Пушкин, II, 237); «...Но ради Феба, мой Плетнев, / Когда ж ты будешь свой издатель»,—пишет он Плетневу (Там же, II, 337). Прибавим к этому из Карамзина (1866, 69): «Поручаю тебя Богу Фебу и всем добрым богам». Из Жуковского (III, 19): «Перед блаженным Аполлоном—Поставлю свечку я за вас!». Из Батюшкова (1934, 119): «Да будет Феб с тобою». Из Вяземского (1935, 162): «Пусть Феб умножит...». Из Баратынского (1957, 82): «Но помолися Фебу прежде». И, наконец, из Пушкина: «Христос воскрес, питомец Феба!» (Пушкин, I, 181) и «Христос и верный Купидон!» (Там же, II, 57). Если вспомнить еще «La Pucelle» Вольтера в качестве «святой Библии Харит», картина получается весьма последовательной, и карнавальный мир предстает во всей своей красочности.

VII. Итоги

Все сказанное, как кажется, достаточно объясняет распространение кощунств в русской поэзии конца XVIII—начала XIX в. Отказываясь от гипотезы антиклерикального происхождения кощунств и принимая во внимание появление кощунств в стихотворной пародии, мы приходим к выводу о внутрилитературной функции поэтического кощунства. Кощунство характерно лишь для ограниченного круга жанров, которые по функции своей внутрилитературны, «эзотеричны».

Это соответствует сакрализации официальных «экзотерических» жанров, прежде всего оды, которая во многих отношениях подобна церковной проповеди. От сакрализации стихов прямой путь ведет к сакрализации поэта. Когда, после державинской реформы, поэт начинает говорить как частное лицо (а не от лица Высшего Разума, равно доступного поэту и священнику), а поэтическому вдохновению — в результате усвоения предромантических теорий — придается характер откровения, возникает спор между поэтами и духовенством о праве на духовное красноречие и на самые церковнославянские выражения, этому красноречию свойственные (позиция духовенства к этому времени тоже изменяется). Экзотерическая сакрализация поэта вступает в противоречие с его ощущением себя как светского человека, и эта двойственность сознания приводит к кощунственному пародированию внешних функций во внутрилитературном обиходе. Таким образом, русские поэтические кощунства суть кощунства карнавальные, причем карнавализации внутрилитературной словесности соответствует карнавализация внутрилитературного быта.

Литература

Алексеев 1972 — *Алексеев М. П.* Пушкин. Сравнительно-исторические исследования. Л., 1972.

Анненков 1874 — *Анненков П.* А. С. Пушкин в Александровскую эпоху. СПб., 1874.

Арзуманова 1965 — *Арзуманова М. А.* Из истории литературно-общественной борьбы 90-х годов XVIII в. // Вестник ЛГУ. 1965. Вып. 20 (Серия истории, языка и лит.).

Баратынский 1967 — *Баратынский Е. А.* Полное собрание стихотворений. Л., 1957.

Батюшков 1934 — *Батюшков К. Н.* Сочинения. М.; Л., 1934.

Бахтин 1965 — *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Белинский 1907 — *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: В 12 т. Т. 8. СПб., 1907.

Боровкова-Майкова 1933 — *Боровкова-Майкова.* Арзамас и арзамасские протоколы / Под ред. М. С. Боровковой-Майковой. Л., 1933.

Брянчанинов 1971 — *Брянчанинов И.* Неизданные сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова) // Богословские труды. Т. 5. М., 1971.

Брянчанинов 1977 — *Briantchaninov.* Mgr. Ignace Briantchaninov. Lettres inédites // Le Messager. 1977. № 121.

Буало 1832—*Boileau Despréaux N.* Oeuvres complètes. T. 2. Paris, 1832.

Виноградов 1938—*Виноградов В. В.* Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв. 2-е изд. М., 1938.

Винокур 1959—*Винокур Г. О.* Русский литературный язык во второй половине XVIII в. // Винокур Г. О. Избранные работы по русскому языку. М., 1959.

Владимирский-Буданов 1874—*Владимирский-Буданов М.* Государство и народное образование в России XVIII-го века. Ч. 1. Ярославль, 1874.

Внутренний быт 1880—Внутренний быт Русского государства с 17-го октября 1740 года по 25-е ноября 1741 года, по документам, хранящимся в Московском Архиве Министерства Юстиции. Кн. 1. М., 1880.

Вяземский 1878—*Вяземский П. А.* Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1878.

Вяземский 1935—*Вяземский П. А.* Избранные стихотворения. М.; Л., 1935.

Галахов 1863—*Галахов А. Д.* История русской словесности, древней и новой. Т. 1. СПб., 1863.

Галятовский Иоанникий 1665—*Галятовский Иоанникий.* Ключ разумения. Львов, 1665.

Гуковский 1927—*Гуковский Г. А.* Русская поэзия XVIII века. Л., 1927.

Гуковский 1936—*Гуковский Г. А.* Очерки по истории литературы XVIII века. М., 1936.

Гуковский 1940—*Гуковский Г. А.* Заметки о Крылове // XVIII век. Сб. 2. М.; Л., 1940.

Даниелу 1961—*Daniélou J.* Message évangélique et culture hellénestique aux II[e] et III[e] siècles // Bibliothèque de théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. 2. Tournai, 1961.

Дельвиг 1934—*Дельвиг А. А.* Полное собрание стихотворений / Ред. и примеч. Б. Томашевского. Л., 1934.

Державин 1933—*Державин Г. Р.* Стихотворения. Л., 1933.

Державин I—IX—*Державин Г. Р.* Сочинения / С объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. 1—9. СПб., 1864—1883.

Джунковский 1793—*Джунковский С.* Александровка, увеселительный сад в. к. Александра Павловича. СПб., 1793 (2-е изд. Харьков, 1810).

Дмитриев 1967—*Дмитриев И. И.* Полное собрание стихотворений. Л., 1967.

Жуковский 1902—*Жуковский В. А.* Полное собрание сочинений: В 12 т. СПб., 1902.

Ильвонен 1914—*Ilvonen E.* Parodies de thèmes pieux dans la poésie française du moyen âge. Helsingfors, 1914.

История... 1863—Выписана История печатная о Петре Великом. Собрание от Святого Писания о Антихристе // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1863. Кн. 1. Смесь, 52—71.

Кантемир 1956—*Кантемир А.* Собрание стихотворений. Л., 1956.

Капнист 1960—*Капнист В. В.* Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. М.; Л., 1960.

Капнист 1973—*Капнист В. В.* Избранные произведения. Л., 1973.

Карамзин 1866—*Карамзин Н. М.* Письма к И. И. Дмитриеву. СПб., 1866.

Карамзин 1966 — *Карамзин Н. М.* Полное собрание стихотворений / Под ред. Ю. М. Лотмана. М.; Л., 1966.

Княжнин 1784 — *Княжнин Я. Б.* Письмо Ея Сиятельству кн. Е. Р. Дашковой... // Собеседник любителей Российского Слова. СПб., 1784. Ч. 11.

Кононко 1973 — *Кононко Е. Н.* Примечания на сочинения Державина / Публ. и коммент. Е. Н. Кононко // Вопросы русской литературы. Львов, 1973. Вып. 2 (22).

Коплан 1923 — *Коплан Б.* К стихотворению «Пророк» // Пушкинский сборник памяти проф. С. А. Венгерова. М.; Пг., 1923.

Коровин 1933 — *Коровин Г. М.* Ранняя комедия Д. И. Фонвизина // Лит. наследство. Т. 9—10. М.; Л., 1933.

Котович 1909 — *Котович А.* Духовная цензура в России (1799—1855 гг.). СПб., 1909.

Кулакова 1969 — *Кулакова Л. И.* О спорных вопросах в эстетике Державина // XVIII век. Сб. 8: Державин и Карамзин в литературном движении XVIII — начала XIX века. Л., 1969.

Лавджой 1964 — *Lovejoy A.* The Great Chain of Being. Cambridge (Mass.); London, 1964.

Лагарп 1813 — *Laharpe J. F.* Lycée ou cours de littérature ancienne et moderne. T. 7. Paris, 1813.

Левкович 1978 — *Левкович Я. Л.* Литературная и общественная жизнь пушкинской поры в письмах А. Е. Измайлова к П. Л. Яковлеву // Пушкин: Исследования и материалы. Т. 8. Л., 1978, 151—194.

Леман 1963 — *Lehmann P.* Die Parodie im Mittelalter. 2. Aufl. Stuttgart, 1963.

Лемке 1904 — *Лемке М.* Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. СПб., 1904.

Лернер 1910 — *Лернер Н. О.* Примечания к стихотворениям 1826—1828 гг. // Пушкин. Т. 4. СПб., 1910.

Ломоносов, I—X — *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. 1—10. М.; Л., 1950—1959.

Лотман 1971 — *Лотман Ю. М.* Поэзия 1790—1810 годов // Поэты 1790—1810-х годов. Л., 1971.

Лотман 1973 — *Лотман Ю. М.* Статьи по типологии культуры. Вып. 2. Тарту, 1973.

Лотман, Успенский 1975 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 358. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 24. Тарту, 1975.

Лотман, Успенский 1977а — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 28. Литературоведение. Тарту, 1977, 3—36.

Лотман, Успенский 1977б — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3, 148—166.

Майков 1889 — *Майков Л. Н.* Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1889.

Маслович 1816 — *Маслович В.* (О стихах А. Нахимова) // Харьковский Демокрит. 1816. Май.

Моисеева 1971 — *Моисеева Г. Н.* Ломоносов и древнерусская литература. Л., 1971.

Муравьев 1967 — *Муравьев М. Н.* Стихотворения. Л., 1967.

Нахимов 1816 — *Нахимов.* Сочинения Акима Нахимова, в стихах и прозе... 2-е изд. Харьков, 1816.

Остафьевский Архив... 1899 — Остафьевский Архив князей Вяземских. Т. 1—3. Переписка кн. П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым (1812—1836). СПб., 1899.

Отчет 1895 — Отчет Имп. публичной библиотеки за 1892 год. СПб., 1895.

Панченко 1973 — *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.

Петров 1811 — *Петров В.* Сочинения. Ч. 1—3. 2-е изд. М., 1811.

Поэты 1971 — Поэты 1790—1810-х годов. Л., 1971.

ПСЗ, I—XLV — Полное собрание законов Российской империи. (Собрание 1). Т. 1—45. СПб., 1830.

Пумпянский 1935 — *Пумпянский Л. В.* Очерки по литературе первой половины XVIII века // XVIII век. [Сб. 1]. М.; Л., 1935.

Пушкин, I—XVI — *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 1—16. М.; Л., 1937—1949.

Решетников 1911 — *Решетников.* Полное собрание псалмов Давыда поэта и царя, переложенных как древними, так и новыми Российскими стихотворцами... собранные... А. Решетниковым. М., 1911.

Руссо 1823 — *Rousseau J. B.* Oeuvres poétiques. T. 1. Paris, 1823.

Свербеев 1899 — *Свербеев Д. Н.* Записки. Т. 1. М., 1899.

Серман 1966 — *Серман И. З.* Поэтический стиль Ломоносова. М.; Л., 1966.

Солосин 1913 — *Солосин И. И.* Отражение языка и образов Св. Писания и книг богослужебных в стихотворениях Ломоносова // Изв. отд. рус. яз. и словесности. 1913. Т. 18. Кн. 2.

Сперанский 1929 — *Сперанский М. Н.* Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. Л., 1929.

Сумароков 1744 — *Сумароков А. П.* Дополнение к духовным стихотворениям. СПб., 1774.

Сумароков 1787 — *Сумароков А. П.* Полное собрание всех сочинений. Ч. 1—10. 2-е изд. М., 1787.

Сумцов 1900 — *Сумцов Н. Ф.* А. С. Пушкин. Исследования. Харьков, 1900.

Сухомлинов 1874 — *Сухомлинов М. И.* История Российской Академии. Вып. 1 // Сб. отд. рус. яз. и словесности. СПб., 1874. Т. 11. Кн. 2.

Толстой 1886 — *Толстой Д. А., гр.* Городские училища в царствование имп. Екатерины II. СПб., 1886.

Тредиаковский 1935 — *Тредиаковский В. К.* Стихотворения. Л., 1935.

Тредиаковский 1976 —Неизданные тексты В. К. Тредиаковского // Венок Тредиаковскому. Волгоград, 1976.

Тынянов 1927—*Тынянов Ю.* Ода как ораторский жанр // Поэтика. Временник отдела словесных искусств ГИИИ. Вып. 3. Л., 1927.

Успенский 1976—*Успенский Б. А.* Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

Харт 1970—*Hart P. H.* Derzhavin's Ode «God» and the Great Chain of Being // Slavic and East European Journal. 1970. Vol. 14. № 1.

Хвостов 1938—Из архива Хвостова / Публ. А. В. Западова // Литературный архив. Материалы по истории литературы и общественного движения. Т. 1. М.; Л., 1938.

Херасков 1961—*Херасков М. М.* Избранные произведения. Л., 1961.

Черняев 1898—*Черняев Н. И.* «Пророк» Пушкина в связи с его же «Подражаниями Корану». М., 1898.

Шапиро 1973—*Schapiro M.* Words and pictures. The Hague; Paris, 1973.

Яворский 1805—Проповеди блаженныя памяти Стефана Яворскаго... Часть 3. М., 1805.

V.

В КОНЦЕ ЭПОХИ

Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции

Определение интеллигенции как осмысленной исторической категории наталкивалось на разнообразные трудности со времени постановки этой задачи, причем эти трудности лишь продолжали те противоречивые поиски дефиниции, которыми с увлечением занимались те самые лица, над классификацией которых трудились затем исследователи. Вопрос «кто они такие?» накладывается на вопрос «кто мы такие?», и сложности в решении этой проблемы отражают те сложности самоопределения, самоописания и самопредставления, которые испытывали если не сами шестидесятники, то их прямые наследники в 1870—1890-е годы, старавшиеся понять, что именно и от кого они унаследовали, и распространявшие свое видение будущего России и своего места в нем на свое прошлое (см.: Брауэр 1967, 640). Как любая ретроспективная генеология, история интеллигенции наполняется мифами, и лабиринт, в который попадают историки, состоит из многочисленных заводящих в тупик ходов от этих мифов к известным фактам социальной, интеллектуальной и культурной истории.

Как замечает Мишель Конфино, «it is understood that the intelligentsia was a group of sorts—but what sort of group? It is agreed that it cannot be defined in terms of an economic group; it was not a class. It was not an estate. Was it a stratum—and of what kind? It cannot be delineated by the professions of people supposedly within it; some had none, and most professions were not included. It cannot be defined by level of education; the range covered by its members ran from autodidacts to university professors, but not all autodidacts (of course) and university professors (so much the more) were necessarily considered members of the intelligentsia. It could not be defined by a set of ideas: many were radicals (of different shades), not all were revolutionaries, some liberals were „in", some others were „out"» (Конфино 1972, 117—118).

История интеллигенции попадает в зазор между историей социальной и историей интеллектуальной и теряется в этом неопределенном

пространстве. Миф, связывающий историю интеллигенции с социальной историей,—это сюжет явления разночинцев: «разночинец пришел», как в 1874 г. определил шестидесятничество Михайловский (1896—1897, II, 623). Миф, связывающий историю интеллигенции с интеллектуальной историей,—это повествование о том, как радикальные идеи «отцов» (Герцена, Бакунина, Грановского) перекочевали к «детям» и при этом еще более радикализировались. В наиболее увлекательной форме эта история рассказана в «Былом и думах», в котором диалектическая преемственность интеллектуальных поисков обретает необходимые для мифа биографические черты с рождением, становлением и конфликтом поколений в качестве разделов расчлененного повествования.

Каковы были задачи мифологического творчества Михайловского, убедительно раскрыто М. Конфино. После того как в 1874 г. хождение в народ обернулось катастрофой, поскольку «народ» отнесся к своим спасителям с немилосердным скепсисом, перед народниками встала задача самооправдания и самоутверждения. Нужно было закамуфлировать ту пропасть взаимного непонимания, которая обнаружилась в ходе этой неловкой встречи, и доказать самим себе, что «прогрессивные идеи» не отторгаются социальными низами с безнадежным постоянством, но лишь усваиваются медленно и постепенно, и над этим надо трудиться не покладая рук. В этом контексте, как справедливо отмечает Конфино, «l'„apparition du *raznočinec*" était en effet une grande idée: en présentant le mouvement populiste comme démocratique, plébéien et égalitaire, elle l'aida à dissiper ces doutes, à surmonter la crise et à retrouver son élan» (Конфино 1990, 517). Если шестидесятники вышли из социальных низов, то никакого принципиального противостояния между ними и «народом» быть не могло, и «народ» был столь же восприимчив к идеям прогресса и эмансипации, как и те выходцы из него, которые сформировали интеллигенцию конца 1850-х—начала 1860-х годов (этот период обычно и имеется в виду под шестидесятыми годами).

Мотивы Герцена были, естественно, совершенно иными и, пожалуй, более прямолинейными. Обнаружив в шестидесятые годы, что давно чаемое им общественное пробуждение состоялось, он переосмыслил свои чаяния как движущую силу происшедших перемен, а различия во взглядах между распавшимся кругом своих единомышленников и «новыми людьми», издававшими «Русское слово», истолковал как конфликт поколений, благо после «Отцов и детей» Тургенева эта генеологическая схема вошла в обиход и нуждалась лишь в идео-

логической корректировке. При такой корректировке и прочерчивалась ясная линия от кружков 1840-х годов к разрастающемуся общественному движению 1860-х. В рамках подобной концепции, отделив интеллектуальную преемственность (как он ее понимал) от социокультурной динамики, Герцен мог смотреть на себя как на подлинного начинателя новой России[1].

Вывод о том, что история интеллигенции никак не укладывается в принятые рамки истории социальной, был весьма убедительно сформулирован в известной работе М. Малия, писавшего, что «no recognized system of social analysis, either those known to the intelligentsia itself or those elaborated since by modern sociology, makes provision for a „class" held together only by the bond of „consciousness", „critical thought", or moral passion» (Малия 1961, 5). Отсюда, однако, Малия приходит к странному заключению, что, имея дело с интеллигенцией, необходимо произвести «a thorough-going revision of our usual notions of class» (Там же) и таким образом, видимо, все же сохранить интеллигенцию как предмет социальной истории. Ревизия же, которую предлагает произвести Малия, состоит в том, что основным признаком интеллигенции как класса оказывается «an exceptional sense of apartness from the society in which they [интеллигенты] lived» (Малия 1961, 3) или, иными словами, их отчуждение (alienation). Отчуждение и связывает, на взгляд Малия, кружки Герцена и Станкевича с шестидесятниками; меняется идеология (от идеализма к материализму), меняется социальный состав (от дворян к разночинцам), но отчуждение остается постоянной позицией, конституирующей «a separate social category»—интеллигенцию (Малия 1961, 2—7; ср.: Глисон 1980, 17—21). В этих же категориях рассматривает генезис интеллигенции и В. Нахирны (1983), предпочитающий, впрочем, говорить не об «alienation», а об «estrangement» и благоразумно не распространяющий это умонастроения на кружки 1840-х годов.

Во всех построениях истории интеллигенции основной группой остаются шестидесятники; когда говорят об интеллигенции вне этих временных рамок, имеют в виду либо предтеч этого движения—для более раннего периода (ср.: Раефф 1966; Штранге 1965), либо их пре-

---

[1] В письме Тургеневу по поводу «Отцов и детей» от 21.4.1862 Герцен писал: «Если б, писавши, сверх того—ты забыл о всех Чернышевских в мире, было бы для Базарова лучше» (Герцен, XXVII, 217). Подразумевается, надо думать, что, придав «новому человеку» черты Чернышевского, Тургенев оторвал шестидесятников от их подлинного мэтра, каковым Герцен считает самого себя.

емников — для периода более позднего. Отчуждение, конечно, присуще шестидесятникам, но значит ли это, что все социальные группы, испытывавшие отчуждение до или после шестидесятых годов, принадлежат той же самой социальной категории? Не вдаваясь сейчас в теоретический вопрос о том, может ли вообще отчуждение какого-либо типа служить основой для выделения подобной категории, замечу, что отчуждение — это прежде всего понятие историко-культурное. Отчуждение — это отношение непричастности или противостояния господствующей (в обществе в целом или в том или ином его социальном срезе) культуре как совокупности образа жизни, типа образованности, мировоззрения, навыков и предрассудков и т. д. В этом плане несомненно прав Д. Брауэр, определяющий шестидесятников как носителей субкультуры или даже контркультуры и видящий в этой субкультуре основу их самоидентификации (Брауэр 1967, 646).

При таком (историко-культурном) подходе мы неизбежно приходим к двум выводам. Один, более частный, состоит в том, что у «отцов» и «детей» отчуждение слишком разное (разного типа), чтобы говорить о преемственности социальных позиций, «отцы» и «дети» не принадлежат одной субкультуре. Отчуждение Герцена и Огарева или Станкевича и Грановского имеет в основном интеллектуальный или идеологический характер, но не затрагивает образа жизни и не определяет положения в обществе (ср.: Нахирны 1983, 54—59). Ни о какой субкультуре или маргинализации здесь говорить не приходится. В случае «отцов» не видно и значимого социального движения: речь идет о нескольких небольших дружеских кружках, связанных общностью идей (Конфино 1972, 126—127), но отнюдь не бросающихся в глаза на фоне многочисленных идеологически весьма разнородных групп тогдашнего образованного общества. Из этого фона их выделяет не радикальность взглядов или острота противостояния, а ретроспективная генеология, соединяющая их с достаточно мощным в социальном плане явлением шестидесятничества.

Второй вывод носит более общий характер. Если шестидесятничество — это субкультура, то его предыстория — в маргинальных культурах предшествующего времени. Маргинальные культуры императорского периода остались практически вне сферы внимания и западных, и советских историков, равно как и исследователей дореволюционного времени, увлеченных генеологией «освободительного движения». Говоря о генезисе интеллигенции, М. Малия даже специально подчеркивает, ссылаясь на Ключевского, элементарность социальной струк-

туры русского общества сравнительно с западным: дворянство противостоит крестьянству, и эта биполярность закономерно порождает военную автократию (Малия 1961, 7); отсутствие социального спектра приводит к тому, что освобождение от государственного гнета немедленно влечет за собой отчуждение от общества (которое практически отождествляется с государством) и «alienated intellectuals» превращаются в силу, сокрушающую устоявшийся социальный порядок, в «Pougatchev d'université», по выражению де Местра[2]. При таком подходе ни для какой предыстории маргинальной культуры нет места; хотя, например, купечество и духовенство существуют, «they were insignificant numerically and counted for even less socially» (Там же).

Если, однако, мы говорим не об экономической истории или истории политической, а об истории социокультурной, ни количественные параметры, ни легальный статус сословий не имеют определяющего значения. Маргинализация отдельных слоев культуры, сопровождаемая, понятно, и маргинализацией носителей соответствующих культурных ценностей (т. е. процессом социальным), представляется одной из важнейших характеристик культурного развития в императорский период. Наиболее отчетливо это развитие проявляется в отношении к духовенству, хотя отнюдь не сводится к маргинализации только этой социальной группы. В допетровской Руси именно духовные были носителями и источником образованности, и остатки такого положения вещей продолжают ощущаться еще в послепетровскую эпоху: архиерей Феофан Прокопович формулирует теорию секулярной государственности, попович Василий Тредиаковский обучает юное дворянство искусству любви, а выдавший себя за поповского сына и окончивший духовную академию Ломоносов создает новый имперский дискурс. Ко второй половине XVIII в. элитарная дворянская культура переходит на самообслуживание, а на культуру и образованность духовенства ложится печать социальной ущербности (т. е. маргинализации). Именно это элитарное сознание побуждает Герцена полагать, что в послепет-

---

[2] Малия писал свою статью до 1968 г. и полагал, что в «sound societies» деятельность «alienated intellectuals» не может быть сокрушительной для социального порядка — «the most that results is picturesque behavior and a few novels» (Малия 1961, 4), ср. пересмотр этого отношения после событий 1960—1970-х годов у А. Глисона (1980). Поэтому влиятельность интеллигенции в России он объясняет, ссылаясь на Ключевского, ее «нездоровьем» и, таким образом, несколько наивно утверждает прямую зависимость культурного развития общества от его социальной структуры.

ровской России «tout le mouvement intellectuel et politique s'est borné à la noblesse. L'histoire de la Russie, depuis la réforme de Pierre le Grand... n'est que l'histoire du gouvernement russe et de la noblesse russe» (Герцен, VII, 45). Это дворянское самосознание, унаследованное, как мы видели, последующей историографией, вряд ли увлекало современников Герцена недворянского происхождения (скажем, Чернышевского), но оно как раз и знаменовало собой ту пропасть, которая отделяла культуру элиты от культуры маргиналов, вызывая у последних неизбежный ressentiment.

Понятно, что маргинализации подвергается прежде всего традиционная религиозная культура, оттесняемая на периферию секуляризацией и европеизацией дворянской элиты. Культура этой элиты вряд ли, однако, может рассматриваться как сословная, поскольку большая часть дворянства остается к ней непричастна. Основным чтением той части общества, которая умеет читать и пользуется этим умением, остаются Четьи Минеи и Пролог (см.: Роте 1984), дополняемые еще, возможно, «Бовой королевичем» и «Петром Златых ключей». Если отбросить анахронические эталоны, именно эта читающая часть общества может быть названа образованным классом. В таком случае оказывается, что большая часть образованного класса привержена маргинальной культуре и при этом, видимо, осознает свою маргинальность[3].

Дело не сводится к маргинализации традиционной культуры под натиском культуры европеизированной. Европеизация захватывает все институализированное образование, духовное не в меньшей мере, чем светское. Воспитанники духовных семинарий читают классических авторов, Бурдалу и Мосгейма, а не учительные сборники, составленные в средневековье. В XVIII в. духовные все еще стремятся не отстать от светских, и Платон Левшин (будущий московский митропо-

---

[3] В незаконченном «Рассуждении о достоинстве государственного человека» Державин пишет о своей жизни в Казани (1750-е годы): «Книг, кроме духовных, почти никаких не читали, откуда бы можно было почерпнуть глубокия и обширныя сведения царственнаго правления; а потому и не тщуся я удовлетворить блистательной теории нынешних политиков...» (Державин, VII, 630). В течение многих последующих лет, уже будучи в Петербурге и служа в гвардии, Державин ощущает свою маргинальность и провинциальность при всяком столкновении со столичной элитой (см. в его «Записках» красноречивый рассказ о вечере у князя Козловского — Державин, VI, 438—439). Таких дворян, как Державин, было большинство — с той только оговоркой, что державинскую карьеру сделали из них лишь единицы.

лит) на последние деньги покупает для Троицкой семинарии Буало, Корнеля, Монтескье и Вольтера (см.: Смирнов 1867, 378). От маргинализации, однако, это не спасает, поскольку господствующая культура требует не только (и не столько) образования, но и известных социальных навыков, образа жизни, принятого языка и т. д. Эти навыки оставались недоступны не только для духовенства, но и для значительной части небогатого или провинциального дворянства. В силу этого для России XVIII — начала XIX в. вряд ли можно говорить об интеллектуальной элите или вообще об интеллектуалах как определенной социальной категории (как это делает, например, М. Конфино — 1972, 120—125). Социальная грань, отделяющая столичную дворянскую элиту от всего остального общества, проходит посреди образованного (или полуобразованного) класса, делая культуру существенной части этого класса маргинальной. Нет никаких оснований думать, что элита и маргиналы обладали общим отношением к власти, службе, европеизации, национальной традиции и т. п.

В условиях авторитарного режима эти различия не становились, естественно, предметом публичной дискуссии и поэтому плохо засвидетельствованы в источниках. Тем не менее отдельные указания на них имеются, и по ним можно руконструировать более общую картину. Показательна, например, фигура петербургского митрополита Гавриила Петрова. Гавриил был как бы голосом екатерининского просвещенного рационализма, обращенным к православной церкви, и в этом своем качестве целиком вписывался в элитарную культуру; императрица отзывалась о нем как о человеке «остром и резонабельном и не противнике философии» (Знаменский 1875, №4, 109). Гавриил несомненно был конформистом, воздерживаясь, по его же выражению, от «бесполезного прания против современных рожнов» (Шереметевский 1914, 46). Тем не менее своим в петербургской элитарной культуре он себя не ощущал и вдали от наблюдательных глаз екатерининского истеблишмента оставался маргиналом и строил свою деятельность соответствующим образом. Как пишет Г. Флоровский, «этот великолепный и важный Екатерининский архиерей... про себя был строгим постником, молитвенником и аскетом, и не только в замысле, но и в жизни» (Флоровский 1937, 123). Именно он в прямом противоречии с установками господствующей культуры ревностно поддерживает начинающееся в его время движение монашеского возрождения. При его поддержке в Москве в 1793 г. выходит Добротолюбие в переводе старца Паисия Величковского, что связывает Гавриила с традициями оптин-

ского старчества и обнаруживает его скрытую неуместность (маргинальность) в панораме имперского Петербурга. Эту неуместность Гавриил, скорее всего, хорошо осознавал и свой конформизм соединял с внутренним протестом. В его бумагах сохранилась запись, относящаяся, видимо, к его деятельности официального проповедника-панегириста: «Прости мне, Всевышний, если я по обычаю людскому приносил желания, в которых сердце мое не имело ни малейшего участия» (РНБ, Собр. Петерб. дух. академии, №422, л. 1).

Вероятно, процветающий московский священник формулировал свой ressentiment иным образом, равно как другие слова находили для определения своей позиции провинциальный чиновник или сельский батюшка; или, возможно, они вовсе не искали и не находили этих слов, что лишь усиливало остроту ощущения. Как бы то ни было, можно полагать, что неэлитарной части образованного слоя ressentiment по отношению к части элитарной был свойствен в продолжение всей послепетровской эпохи. О духовенстве это можно сказать со всей определенностью. Показательно, например, что, когда в 1800 г. в Синоде был поднят вопрос о переводе преподавания с латыни на русский, Платон Левшин писал Амвросию Подобедову: «Чтоб на русском языке у нас в училище лекции преподавать, я не советую. Наши духовные и так от иностранцев почитаются почти неучеными, что ни по французски, ни по немецки говорить не умеем. Но еще нашу поддерживает честь, что мы говорим по латине и переписываемся. Ежели же латинскому учиться так, как греческому, то и последнюю честь потеряем, поелику ни говорить, ни переписываться не будем ни на каком языке; прошу сие оставить» (Смирнов 1867, 340—341). Образованность отчетливо выступает здесь как социальная привилегия, которую нужно сохранять и поддерживать из опасения слиться с социальными низами; вместе с тем латинская образованность духовенства имплицитно противополагается новоевропейской образованности элиты, причем подразумевается ее ущербность с точки зрения этой последней (хотя эта точка зрения и приписана «иностранцам»).

Подобное противополагание приводит к концу XVIII в. к формированию особой субкультуры духовенства (Фриз 1977, 210—215), соответствующей превращению духовенства в своеобразную «касту-сословие» («caste-estate»—Фриз 1977, 184 сл.). Эта субкультура продолжает существовать и в течение всей первой половины XIX в., причем осознание ее автономности и вместе с тем ущербности только возрастает. Вполне отчетливо эти процессы выражаются в языковой политике ду-

ховенства, создающего в этот период обособленный литературный язык, противопоставленный языку «светскому», и развивающего специфические риторические стратегии, формирующие отдельный вариант имперского дискурса[4]. Насколько аналогичное противостояние было свойственно и другим маргинальным субкультурам, требует особого исследования. Духовенство было более замкнуто, оно характеризовалось меньшей социальной мобильностью (сравнительно, например, с бедным провинциальным дворянством), однако можно думать, что от других социокультурных групп духовенство отличала лишь выраженность маргинализации, тогда как само явление получило куда более широкое распространение.

В этом социокультурном контексте и происходят катаклизмы середины 1850-х годов — поражение в Крымской войне, смерть Николая I, подготовка к освобождению крестьян. Как бы ни рассматривать эти события в плане политической истории, в истории культурной они ознаменовали крах господствующей культуры. Правящая элита, привыкшая не убеждать и доказывать, а распоряжаться и выполнять распоряжения, приходит в растерянность и начинает поиски того языка, на котором она могла бы объясняться с остальной частью населения (эти поиски приобретают явно болезненный характер при подготовке, например, документов об освобождении крестьян). Здесь-то маргинальная культура и совершает прорыв. Она заявляет о своей самостоятельности и самодостаточности, объявляет элитарную культуру достоянием прошлого, ретроградной системой ценностей, у которой нет будущего и которая подлежит разрушению — чем быстрее и радикальнее, тем лучше.

Именно данному культурному заданию и соответствует фактура «революционной» деятельности 60-х годов. Она состоит прежде всего из уничтожения форм элитарной культуры и лишь во вторую очередь

---

[4] Знаменательно, например, что московский митрополит Филарет Дроздов еще в 1855 г. пишет специальную конфиденциальную записку, возражая против употребленного Александром II выражения *горжусь вами* как против элемента языка светского. Для «благочестиво мыслящих» оно не может не оссоциироваться с словами Псалтыри «Бог гордым противится» и потому неприлично в устах православного императора (Филарет, IV, 54—55). Вообще же если официозный дискурс отлился в 1830-е годы в формулу «самодержавия, православия и народности», то у духовенства «народность» поглощалась «православием», а «самодержавие» оказывалось не независимым принципом, а частью религиозной доктрины, хранителем которой и было духовенство.

из утверждения новых идеологических установок. Идеологически шестидесятники достаточно неоднородны, они расходятся, например, по таким кардинальным для России вопросам, как отношение к крестьянству и сельской общине (см.: Козьмин 1961, 40—44, 63—65). Куда более схожи они по своему социальному поведению, оно должно было воплощать и воплощало отказ от социальных «условностей» элитарной культуры. Воспитанности как основному авторитарному механизму элитарной культуры (ср.: Лофленд 1973) противополагается естественность и искренность — постоянные составляющие любого антицивилизационного движения, присущие многим маргинальным культурам. Говоря об этом времени, П. А. Кропоткин писал: «Прежде всего нигилизм объявил войну так называемой условной лжи культурной жизни. Его отличительной чертой была абсолютная искренность. И во имя ее нигилизм отказался сам — и требовал, чтобы то же сделали другие,— от суеверий, предрассудков, привычек и обычаев... Вся жизнь цивилизованных людей полна условной лжи... Все формы внешней вежливости, которые являются одним лицемерием, претили ему [нигилисту]... Нигилист вносил свою любовь к искренности даже в мелкие детали повседневной жизни. Он отказался от условных форм светской болтовни и выражал свое мнение резко и прямо, даже с некоторой аффектацией внешней грубоватости» (Кропоткин 1988, 283—285). Это антицивилизационное противостояние выражалось в преобразованиях поведения и одежды, формах речи и жилища, в сфере сексуальных отношений (брака, фиктивного брака, сожительства) и еде, в восприятии достижений цивилизации — благосостояния, эстетического развития, свободного времени (ср.: Конфино 1990)[5].

---

[5] Вряд ли можно полагать, как это делает ряд исследователей, что основным устремлением шестидесятников были интеллектуальная свобода, индивидуализм и достоинство личности. Хотя сами шестидесятники и могут говорить о «свободе» как своей основной ценности (ср. Шелгунов 1967, I, 131—143), они вкладывают в это понятие прежде всего отрицательный смысл — свободы от давления авторитарной традиции. Поэтому едва ли справедливо говорить, как это делает М. Конфино (1990, 520), что «ils étaient des rebelles, des hommes et des femmes révoltées, dans le sens de Camus». Отталкивание от традиции складывается в систему правил, ограничивающих индивидуализм еще более жестко, чем отрицаемая система. Е. Водовозова прямо говорит о «кодексе правил», указывая, что он был «аскетически суровый, однобокий и с пунктуальной точностью указывал, какое платье носить и какого цвета оно должно быть, какую обстановку квартиры можно иметь и т. п. Прическа с пробором позади головы и высоко взбитые волосы у женщин счи-

С точки зрения культуры элитарной это была не вышедшая на поверхность маргинальная культура, а явление совершенно новое, и этот атрибут новизны был, понятно, с радостью воспринят шестидесятниками. Если шестидесятники и были «детьми», то безусловно не теми, кто ищет своих «отцов». Напротив, шестидесятники от своих «отцов» бежали. Остается лишь выяснить, кто были эти «отцы». Здесь мнения как свидетелей этих процессов, так и пришедших им вслед историков существенно расходятся. Мы уже говорили, что Герцен приписывал эту роль себе, а Михайловский отводил ее разночинцам. И то и другое предположение не слишком хорошо согласуется с известными фактами. От «отцов» в лице Герцена шестидесятников отличает вся система поведения, т. е., как мы видели, основное, что объединяло этот слой общества. Социальные низы не подходят на роль «отцов» по другой причине: среди шестидесятников разночинцы, по-видимому, составляли меньшинство, тогда как большинство приходилось на дворянство. Как протест дворянской молодежи и описывает этот процесс ряд исследователей. Указав на подчеркнутое противостояние авторитету как на наиболее выразительную характеристику движения, М. Конфино заключает: «C'était un ensemble d'attitudes qui exprimaient le désir de liberté et d'indépendance d'un groupe social distinct et nettement circonscrit: un *groupe d'âge* de jeunes de 18 à 20 ans et d'origine nobiliaire, qui se révoltaient—chacun de son côté et sans organisation préalable—contre le mode de vie et la raison d'être d'une classe sociale déterminée: la noblesse terrienne» (Конфино 1990, 519).

Мы уже говорили, однако, что границы группы не поддаются определению в терминах социальной истории. В силу этого даже приблизительные подсчеты социального состава (из дворянства, из духовенства и т. п.) не имеют большого смысла; приводимые в этой связи данные о социальном происхождении студенчества (Лейкина-Свирская 1958; Конфино 1990, 516—517; ср.: Поллард 1964, 26—27) или о соци-

Продолжение сноски

тались признаком пошлости. Никто не должен был носить ни золотых цепочек, ни браслета, ни цветного платья с украшениями, ни цилиндра... Хотя эти правила не были изложены ни печатно, ни письменно, но так как за неисполнение их каждый подвергался порицанию и осмеянию, то тот, кто не хотел прослыть заскорузлым консерватором, твердо знал их наизусть» (Водовозова 1964, II, 486). Свидетельства антииндивидуализма шестидесятников и властителей их дум (Белинского, Чернышевского) приводит В. Нахирны (1983, 115—118). О возникновении интеллигенции как реакции на модернизацию и рационализацию публичной сферы ср. любопытные замечания А. Глисона (1980, 19—21).

альном составе образованных профессий (Нахирны 1983, 26—31, 151—153) вряд ли релевантны, поскольку шестидесятники не состояли исключительно из студентов и профессиональная принадлежность отцов имела лишь весьма косвенное отношение к выбору детей. Определив шестидесятничество как явление контркультуры, следует выяснить, кто формулирует эту новую систему ценностей, откуда идут основные импульсы, каковы социально-психологические источники негативного подхода к элитарной культуре. Возрастной протест, конечно, имел место и обусловил то идеологическое господство молодых в русском оппозиционном движении, которое С. Н. Булгаков назвал в свое время «духовной пэдократией» (Булгаков 1909, 43). Но протестующая молодежь осваивала готовые идеи и строила свою жизнь по созданым для нее рецептам: содержание протеста определяли не возрастные изменения гипофиза, а так называемые властители дум, сформировавшие для этого протеста законченную культурную парадигму.

Наибольшее влияние в этом плане имел Чернышевский, именно «Что делать?» сделалось шестидесятническим учебником жизни. Как пишет И. Паперно, «мнение о том, что по своей природе и силе воздействия роман „Что делать?“ превратился в „Новое Евангелие“, стало общим местом. В воспоминаниях современников и исследовательских работах сохранилось большое количество свидетельств о том, что русская радикальная молодежь того времени восприняла книгу как откровение и увидела в ней программу действия, которой следовала с рвением и истовостью прозелитов, воодушевленных новой верой» (Паперно 1996, 166). Не менее показательно, что из поколения 1840-х годов значимой для шестидесятников фигурой был антиэлитарный и травмированный своим социальным статусом Белинский, тогда как Герцен, Грановский, Станкевич существенного интереса не вызывали (Глисон 1980, 130—133; Нахирны 1983, 87—88). Таким образом, именно в созданном Белинским, Чернышевским и их кругом дискурсе следует искать источники социальной позиции протестующей молодежи. Здесь мы находим и новые моральные принципы (незаслуженное богатство порочно, труд создает достоинство человека), и отказ от «условностей» элитарной культуры (светского общества), и утверждение равенства женщин, и поклонение науке, и конкретные формы поведения (фиктивный брак, создание артелей, полезное чтение, скромная одежда, подчеркнутая прямота речи и т. д.). Если шестидесятничество — это контркультура, то возникает она не в результате стихийного протеста, а как парадигма, выстроенная вполне последо-

вательно и при этом как сознательная противоположность культуре элитарной.

Чернышевский, равно как и другие властители дум шестидесятников, строили эту парадигму не на пустом месте. Источники были многообразны, так что парадигма в целом имела синтетический характер. Поэтому разнообразные элементы западноевропейского происхождения (французского социализма, левогегельянства, эмансипационного пафоса Жорж Занд) не были в ней определяющими, они попадали в контекст сложившейся маргинальной культуры и трансформировались в силу этого сочетания. Сколь бы значимым ни был западноевропейский компонент, наследие маргинальной культуры обнаруживается в синтетической парадигме вполне отчетливо[6]. Показательны в этом плане сами формы протеста. Та нарочитая грубость и невоспитанность, о которой говорит Кропоткин (см. выше), не может быть ни автоматическим следствием усвоения западного радикализма (почти те же воззрения усваивают ранее Герцен или Бакунин, но на их поведении в обществе это прямо не сказывается), ни непосредственной реакцией молодых дворян на дворянское воспитание (скажем, цивилизованные гигиенические привычки должны были бы быть для них

---

[6] Замечательное свидетельство этому можно найти у Чернышевского в его дневнике 1848 г. Под 18 сентября он записывает: «Я начинаю думать, что республика есть настоящее, единственное достойное человека взрослого правление... Это мнение взято у французов, но к этому присоединяется *мое прежнее, стаpинное, коренное мнение*, что нет ничего пагубнее для низшего класса и вообще для низших классов, как господство одного класса над другим, ненависть по принципу... к аристократии всякого рода...—теперь мое коренное убеждение, которое подтверждено еще более, может быть, словами Луи Блана и социалистов: вы хотите равенства, но будет ли равенство между человеком слабым и сильным; между тем, у кого есть состояние, и у кого нет... Нет, и если вы допустили борьбу между ними, конечно, слабый, неимущий, невежда станут рабами. Итак, я думаю, что единственная и возможно лучшая форма правления есть диктатура или лучше наследственная неограниченная монархия, но которая понимала бы свое назначение, что она должна стоять выше всех классов и собственно создана для покровительства утесняемых» (Чернышевский 1928, 276; курсив мой.—*В. Ж.*). «Коренное мнение» Чернышевского (в годы его формирования)—это, очевидно, лишь концептуальное оформление социального протеста маргинала, и именно этот протест, как прямо заявляет автор, определяет его понимание усвоенных французских идей и трансформирует их в эгалитаристский монархизм, в столь откровенном виде отнюдь его французским учителям не свойственный. Протест явно образует основу, а французские источники служат пособием в его концептуализации.

бессознательными навыками и в силу этого выпадать из области рефлектируемого поведения). Для неэлитарных групп такой протест, однако, вполне естествен и имеет многочисленные историко-культурные аналоги. Воспитанность как часть цивилизационного процесса ставит преграду для проникновения в элиту людей из других социальных групп; для последних нахождение в элитарном обществе оказывается тяжелой психической травмой (ср.: Каддихи 1974). Такую травму, в особенности при общении с женщинами, переживали и те разночинцы, которые появились в образованном обществе в 1840-х годах — Белинский, Чернышевский, несколько позже Добролюбов (Нахирны 1983, 82—86; Паперно 1996, 65—76). Легко предположить, что это происходило и раньше, когда носители маргинальной культуры оказывались в элитарном социуме. У Чернышевского эта тема была отрефлектирована — и в дневниках, и в «Что делать?», так что нет сомнения в актуальности самой проблемы в канун шестидесятых годов. Кризис элитарной культуры давал возможность эту проблему решить, дискредитировав старую благовоспитанность и утвердив новую модель поведения; это обусловливает и агрессивность ее внедрения, и включение ее как части в «кодекс» правил «новых людей». Преемственность (но не неизменность) социальных позиций кажется в данном случае вполне наглядной.

Аналогичная преемственность имеет место и в других принципиальных социокультурных моментах. Культ бедности восходит к тому противостоянию дворянского богатства и бедности остальных слоев населения, который угнетал сознание недворян в течение многих десятилетий, культ труда — к представлению о безнравственном безделии дворян, паразитирующих на тяжелом труде остальной части общества. Объединяющий принцип дружбы, т. е. органических социальных связей, исповедовавшийся либеральными образованными дворянами в 1840-х годах, заменяется принципом единых убеждений, т. е. искусственно создаваемой связи, характерной для разночинных властителей дум (Нахирны 1983, 82—89); эта искусственность может быть возведена к тому остранению, которое испытывали наследники маргинальной культуры, попав в элитарное общество. Вообще оппозиционность шестидесятников может быть соотнесена с тем чувством ущербности, которое испытывали маргиналы по отношению к элите[7]. Ряд

[7] В. Нахирны (1983, 120) с полным основанием замечает, что идеальное общество, которое проповедовали шестидесятники, «was a society in which its members

исследователей, правда, указывают на то, что в дореформенное время разночинцы были конформистами par excellence и поэтому об их оппозиционности говорить не приходится; однако, как мы видели в случае с Гавриилом Петровым, это был конформизм вынужденный, смешанный с затаенным негодованием, и нужен был лишь крах элитарного господства, чтобы это негодование вырвалось наружу. Ressentiment маргиналов образовал парадигму шестидесятнического протеста, и эту парадигму как единое целое усваивали те многочисленные юноши и девушки из благородных семейств, которые отказывались жить по заветам своих родителей.

Трудно сказать, в какой степени в освоении этой маргинальной парадигмы юными дворянами сказывался альтруистический протест против наследия отцов, который не без некоторого преувеличения подчеркивает М. Конфино (1990, 519—523), а в какой более прозаические причины. В. Нахирны безусловно прав, говоря о «deplorable poverty» значительной части студенчества, в том числе и студентов дворянского происхождения (Нахирны 1983, 169). Бедность, невозможность опереться на поддержку семьи, на наследственные связи и наследственный капитал ставили обнищавших дворян в положение маргиналов и делали для них близкой и понятной соответствующую культурную парадигму. В. Нахирны полагает, что появление бедных дворян-студентов было обусловлено обнищанием дворянства после реформы 1861 г. Вряд ли, однако, шестидесятничество связано с этой экономической подоплекой; такое объяснение не согласуется с хронологией, поскольку интеллигенция появляется до великой реформы и тем более до того, как неразворотливые дворяне успели обнищать, лишившись своих крепостных. Бедные дворяне, тем не менее, были и до реформы, и к ним аргументация В. Нахирного вполне приложима. Протест бедных дворян, таким образом, был столь же действенным стимулом для освоения маргинальной парадигмы, как и протест дво-

Продолжение сноски

and, foremost, they themselves, would relate to one another in terms of ideals and beliefs rather than in terms of status, specific interests, or personal qualities. It would be a social order, in which Belinsky and Dobroliubov would not be viewed as unrefined provincials, in which Chernyshevky's wife-to-be would not be embarrassed by his social background, in which Chernyshevsky himself would not be kept in a porter's-lodge, as he was on one occasion, because of his outward appearance and his mode of transportation (he came on foot), but would find identity and recognition as men of convictions». И в этом смысле, конечно, Чернышевский также был «a figure out of Russian religious history, despite himself» (Глисон 1980, 102).

рян богатых. Какого протеста в шестидесятничестве было больше, установить, видимо, невозможно. В любом случае образцом для этого протеста были Чернышевский, Добролюбов, Белинский, а не Герцен и Бакунин. По словам А. Глисона, Чернышевский не только противостоял ценностям старого порядка, «he gave the younger generation a living model of something else, something to oppose to those who became known, after Turgenev's novel, as „the fathers"» (Глисон 1980, 104). При этом для дворянской молодежи Чернышевский был образцом даже в большей степени, чем для молодежи разночинной (Глисон 1980, 121).

О концептуальной стороне рассматриваемой преемственности довольно ясно говорит Н. А. Бердяев, хотя его рассуждения о нигилизме как выражении русской духовности остаются сомнительными, а убеждение (впрочем, ясно не сформулированное) в разночинном характере шестидесятничества фактически неверным. Бердяев указывает, что у шестидесятников «материализм превратился в своеобразную догматику», отмечает их подозрительное отношение ко всякому «культурному творчеству», т. е. к эстетическим ценностям, и связывает эти черты с аскетической «формацией души», полученной в семинарии (Бердяев 1990, 38—40). Действительно, шестидесятнический дискурс несет на себе отпечаток духовной риторики. Новая мораль трансформирует формулы христианской этики, что Достоевский, в полной мере ощущавший религиозную подоплеку русского нигилизма, лаконично обозначил словами Лужина: «Наука же говорит: возлюби, прежде всего, самого себя». Естественные науки, от которых шестидесятники ждали истины и спасения человечества, выступают как полярная противоположность тому гуманитарному знанию, которое давало духовное образование; отношение к знанию, однако, сохраняло преемственность, и Бюхнер читался как катехизис. Вместе с тем пафос науки в нигилизме продолжает аналогичный пафос знания (образованности) у духовенства, противопоставлявшего свою образованность элитарной культуре и видевшего в ней основу своего социального статуса, отделявшего духовенство от других социальных групп[8].

[8] М. Конфино полагает, что приверженность нигилистов естественным наукам была обусловлена той реформой гимназического образования, которую проводит Николай I после революции 1848 г. Гуманитарные дисциплины стали казаться опасными, и их место заняли такие предметы, как ботаника, зоология, минералогия и т. д. Таким образом, «les sciences naturelles... furent la nourriture intellectuele fondamentale des futurs nihilistes au cours de leurs études secondaires. Faudrait-il s'éttoner par conséquent si plus tard ils n'ont pas été en mesure d'apprécier les poèmes de

Преемственный характер имеет и эстетическая позиция шестидесятников. Не входя в рассуждение о том, какое место занимает красота в православной духовности вообще, отмечу, что в условиях европеизации и секуляризации элитарной культуры духовенство не могло не настаивать на том, что эстетические ценности не обладают самостоятельным существованием, но находятся в зависимости от ценностей религиозных (что, скажем, икона остается иконой вне зависимости от качества исполнения, а Мадонна Рафаэля не может быть священным предметом несмотря на всю свою красоту). В определенном преломлении такой подход к эстетике сближался с утилитарным. В 1814 г. Филарет Дроздов по поводу программы курса иеромонаха Феоктиста Орловского писал, что «учение о грации предметов подлинной природы... не принадлежит... к состоянию сочинителя» (Чистович 1894, 138), подразумевая, видимо, что теория прекрасного не дело духовных лиц. Несколько позже епископ Игнатий Брянчанинов отрицает всякое достоинство у светской литературы на религиозные темы (Брянчанинов 1977, 20—21). У шестидесятников место религии занимает научный прогресс, и эстетические ценности оказываются противопоставлены этому новому кумиру. Таким образом, и на концептуальном уровне культура «новых людей» оказывается продолжением и трансформацией маргинальной культуры.

Итак, в шестидесятые годы возникает новая культурная парадигма, и именно эта парадигма, а не происхождение или возрастные параметры объединяет ту группу людей, которую можно назвать первым поколением интеллигенции. Формирование этой парадигмы, своего рода контркультуры, обусловлено кризисом элитарной (дворянской) культуры, обозначившим новый период в истории русского культурного сознания. Одним из основных источников этой культурной парадигмы была маргинальная культура предшествующего периода, прежде всего культура духовенства, которой был присущ глубокий ressentiment по отношению к элитарной культуре, распространявшийся и на сферу поведения, и на мировоззренческие представления. Кризис господствующей культуры был легитимацией этого ressentiment'а и в то же время стимулом для его основательной трансформации.

Продолжение сноски

Puškin et les pièces de Shakespeare?» (Конфино 1990, 523). При такой схеме остается совершенно не понятным, почему вера в науку у шестидесятников оказывается формой протеста против воззрений «отцов». Поклонение Бюхнеру и Молешотту идет явно не из николаевской гимназической программы, а из протеста против гуманитарного канона дворянской культуры.

Встает естественный вопрос, что было со следующими поколениями интеллигенции. И здесь точнее всего было бы сказать, что никаких следующих поколений не было. В 1870-е годы культурная парадигма шестидесятничества теряет свою целостность, размывается и расчленяется на спектр отдельных парадигм, не образующих внутреннего единства — от умеренно оппозиционного либерализма, справившегося с проблемами цивилизованного поведения и относительно успешно взаимодействовавшего с властью, до народников и террористов, у которых культурная парадигма превратилась в политические программы разного уровня радикализма. Понятие *интеллигенции*, однако, продолжало при этом существовать, хотя анализ его употребления ясно показывает, что разными лицами в него вкладывалось разное содержание, т. е. в проекции на социальную плоскость оно очерчивало неодинаковые группы общества (детальному анализу различных употреблений слова *интеллигенция* посвящена монография О. В. Мюллера; о разбросе значений, связанном с различными самоидентификациями см., в частности: Мюллер 1971, 137—139, 316—376). Упрощая, можно сказать, что интеллигенция Иванова-Разумника, интеллигенция «Вех» и интеллигенция Ленина в приложении к современному им обществу обозначают разные его сегменты, и общего в них лишь то, что генеологически они возводятся к шестидесятничеству (в разных его оттенках); эти разные понимания предполагали и разные построения генеологии русского образованного социума (см.: Нахирны 1983, 4—5). Переменчивость в содержании понятия *интеллигенции* была очевидна тем, кто его к себе прилагал, уже с конца XIX в.[9]; это, однако, не останавливало их от его употребления, поскольку его символическая значимость затрагивала глубинные пласты самосознания, мучительно переживавшего модернизацию русского общества.

Для культурной истории важнейшим моментом оказывается здесь то, насколько существенную роль сыграла эта социальная фикция в са-

[9] Так, например, Н. В. Шелгунов писал в «Очерках русской жизни»: «Обыкновенно бы делим себя на две большие и неравные группы — на интеллигенцию и народ. Но в этих группах тоже нет ничего цельного. На интеллигенцию также нельзя надеть одну общую шапку, как и на народ, и, может быть, нигде обобщение так не ошибочно, как в игре с понятием „интеллигенция“. У нас чуть ли не столько интеллигенций, сколько считающих себя образованными. Какие внешние и какие внутренние признаки интеллигенции, где она начинается, где она кончается? Даже образование не всегда служит ее внешним признаком» (Шелгунов 1886, III, 194).

мопредставлении и самоотождествлении русского общества пореформенной эпохи. Употребление этого понятия показывает, что в русском культурном сознании кризис шестидесятых годов выступает как начало новой эпохи, радикально изменившее (модернизировавшее) соотношение элитарной и маргинальной культур (ср. свидетельство Н. В. Шелгунова — 1967, I, 138). В ретроспекции символическим фокусом этого преобразования и оказываются шестидесятники. Те группы, которые так или иначе соотносят себя с этим фокусом, обозначают эту преемственность понятием интеллигенции. Таким образом, история интеллигенции — это история того культурологического конструкта, с помощью которого образованная часть русского общества стремилась определить свою идентичность в столкновении с модернизацией, разрушившей прежнее культурное пространство, построенное на иерархии элитарной и маргинальной культур.

Литература

Бердяев 1990 — *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

Брауэр 1967 — *Brower D. R.* The Problem of the Russian Intelligentsia // Slavic Review. 1967. Vol. 26. № 4, 638—647.

Брянчанинов 1977 — Епископ *Игнатий Брянчанинов*. Неизданные письма // Вестник русского христианского студенческого движения. 1977. № 121.

Булгаков 1909 — *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (Их размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. 2-е изд. М., 1909, 23—69.

Водовозова 1964 — *Водовозова Е. Н.* На заре жизни: Мемуарные очерки и портреты. Т. 1—2. М., 1964.

Герцен, I—XXX — *Герцен А. И.* Собрание сочинений: В 30 т. М., 1954—1966.

Глисон 1980 — *Gleason A.* Young Russia. The Genesis of Russian Radicalism in the 1860s. New York, 1980.

Державин, I—IX — *Державин Г. Р.* Сочинения / С объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. 1—9. СПб., 1864—1883.

Знаменский 1875 — *Знаменский П. В.* Чтения из истории русской церкви за время царствования Екатерины II // Православный собеседник. 1875. № 2, 99—143; № 4, 392—418; № 5, 3—44; № 8, 327—347.

Каддихи 1974 — *Cuddihy J. M.* The Ordeal of Civility. Freud, Marx, Lévi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity. Boston, 1974.

Козьмин 1961 — *Козьмин Б. П.* Раскол в нигилистах. Эпизод из истории русской общественной мысли 60-х годов // *Козьмин Б. П.* Из истории революционной мысли в России: Избранные труды. М., 1961, 20—67.

Конфино 1972 — *Confino M.* On Intellectuals and Intellectual Traditions in Eighteenth- and Nineteenth-Century Russia // Daedalus. 1972. Vol. 101, 117—149.

Конфино 1990 — *Confino M.* Révolte juvénile et contre-culture: les nihilistes russes des «années 60» // Cahiers du monde russe et soviétique. 1990. Vol. 31 (4), 489—537.

Кропоткин 1988 — *Кропоткин П. А.* Записки революционера. М., 1988.

Лейкина-Свирская 1958 — *Лейкина-Свирская В. Р.* Формирование разночинной интеллигенции в России в 40-х годах XIX века // История СССР. 1958. № 1, 83—104.

Лофленд 1973 — *Lofland L. H.* A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space. New York, 1973.

Малия 1961 — *Malia M.* What Is the Intelligentsia? // The Russian Intelligentsia / Ed. by R. Pipes. New York, 1961, 1—18.

Михайловский 1896—1897 — *Михайловский Н. К.* Сочинения. Т. 1—6. СПб., 1896—1897.

Мюллер 1971 — *Müller O. W.* Intelligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes. Frankfurt, 1971. (Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen. Reihe 3. Frankfurter Abhandlunden zur Slavistik. Bd 17).

Нахирны 1983 — *Nahirny V. C.* The Russian Intelligentsia. From Torment to Siclence. New Brunswick; London, 1983.

Паперно 1996 — *Паперно И.* Семиотика поведения: Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. М., 1996.

Поллард 1964 — *Pollard A. P.* The Russian Intelligentsia: The Mind of Russia // California Slavic Studies. Vol. 3. Berkeley; Los Angeles, 1964, 1—32.

Раефф 1966 — *Raeff M.* Origins of the Russian Intelligentsia: The Eighteenth-Century Nobility. New York, 1966.

Роте 1984 — *Rothe H.* Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert. Erster Versuch einer Grundlegung. Opladen, 1984. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften. Vorträge G267).

Смирнов 1867 — *Смирнов С. К.* История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867.

Филарет, I—V — Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 1—5. М., 1885—1888.

Флоровский 1937 — *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.

Фриз 1977 — *Freeze G. L.* The Russian Levits. Parish Clergy in the Eighteenth Century. Cambridge (Mass.); London, 1977.

Чернышевский 1928 — *Чернышевский Н. Г.* Литературное наследие. Т. 1. Из автобиографии. Древник 1848—1853 гг. М.; Л., 1928.

Чистович 1894 — *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой пол. текущего столетия. СПб., 1894.

Шелгунов 1886 — *Шелгунов Н. В.* Сочинения. 3-е изд. Т. 1—3. СПб., 1886.

Шелгунов 1963 — *Шелгунов Н. В.* Воспоминания. Т. 1—2. М., 1963.

Шереметевский 1914 — *Шереметевский В.* Гавриил Петров // Русский биографический словарь. Т. 4 (Гааг — Гербель). М., 1914, 43—47.

Штранге 1965 — *Штранге М. М.* Демократическая интеллигенция России в XVIII веке. М., 1965.

О превратностях истории, или о незавершенности исторических парадигм

История движется в тесном пространстве, проталкиваясь сквозь наши исторические идеи или, если угодно, состоит из наших исторических идей, спрессованных временем и образовавших в силу этого соединения порою нелепые, порою неожиданные, но всякий раз заставляющие задуматься — как такое могло случиться, на каком зигзаге произошла эта склейка и кто за нее отвечает? Как же склеивается она, история, где ее дорога? Летит вся дорога невесть куда в пропадающую даль; и что-то страшное заключено в сем быстром мельканьи, где не успевает означиться пропадающий предмет. Пропал. Вновь мерещится за поворотом. Опять пропал.

Прошлое меняется, как Протей, одно повествование стирает другое, благотворное забвение объемлет ту часть рассказа, которая не лезет ни в какие ворота, и текст истории становится слаженным и систематичным. Однако эта систематичность, столь вожделенная для историка, поскольку именно она отличает исторический труд от постмодернистского романа и выступает как оживленный simulacrum приказавших долго жить причинно-следственных отношений, именно эта систематичность есть не только плод узнавания, но и плод забвения, результат затирания эпизодов и фигур, противоречащих стратегии рассказа. Я не имею в виду «субъективизм» историка, подверстывающего материал к своей концепции: ламентации по этому поводу были бы смешны, а фантом исторического «объективизма» удручающе трагикомичен. Я имею в виду постмодернистскую интертекстуальность истории как таковой, истории как длящегося забывания, всегда креативного и всегда неполного. Главный творец истории — Харон, но после блаженных времен Геродота он начал работать спустя рукава, и теперь ход истории спотыкается на забытые им тени, разрушающие гладкость исторического текста.

Начну еще раз. Текст истории — это палимпсест. Как бы гладко ни читался текст, написанный сверху, его предшественник недоверчиво

высовывается из-под свежего пласта и самой своей неуместностью заявляет о потерянной дороге и несовершенствах проводника. Этим неизбывным несовершенствам и посвящены настоящие путевые заметки — отрывочные и несистематические соображения читателя, взявшего с собой в кибитку материалы конференции «Культура и власть: идеологическое строительство в России конца XVII — начала XX века».

Российская империя в XIX в. была чудесной империей, придумавшей для себя превосходную формулу своего существования — «православие, самодержавие, народность» — и старавшейся жить в согласии с этой славной триадой. История была переписана в соответствии с новой парадигмой. Собственно, она переписывалась в течение всего века, потому что все составляющие этой формулы могли интерпретироваться по-разному, и каждая интерпретация требовала, чтобы прошлое было приведено в соответствие с ней. Как это происходило, с прозрачной ясностью описано в докладе Р. Вортмана «„Официальная народность“ и национальный миф Российской монархии девятнадцатого века». В царствование Николая I просвещенческая парадигма монархии как института, создающего и хранящего общественное благо, пополняется компонентом национального суверенитета, вернее, легитимирующий принцип универсального блага замещается на принцип духовного единства между монархом и нацией. Отсюда к самодержавию добавляется православие и народность: народность воплощает национальную идентичность государства, православие указывает на религиозный характер этой идентичности. История переписывается: просвещенческий абсолютизм XVIII столетия превращается в развитие национальных устоев, а Петр Великий преображается из ниспровергателя варварской старины в строителя национальной империи. Эта счастливая и вполне европейская формула (см.: Зорин 1997), наполняясь разнообразным, хотя и однотипным содержанием, определяла исторический дискурс имперской власти вплоть до убийства Александра II. Это злодеяние, по словам Р. Вортмана, «разрушило веру в то, что монархический режим, основанный на западной культуре и институтах петровской монархии, способен сохранить самодержавную власть». Формулу не отвергли, но перетолковали. Русское самодержавие перестало быть побратимом западноевропейского абсолютизма. И православие и народность стали самобытными, т. е. из двойников западноевропейских религии и национальности превратились в особые истечения русского духа, делающие русскую историю совсем не похожей на историю других европейских государств. В силу этого

и государство Российское не нуждалось ни в каких европейских институциях, а основывалось на органическом единстве православного народа и данного ему Богом царя. Обновленное толкование нуждалось в обновленной истории. К решению этой задачи приступили сразу же, так что обновленная парадигма появилась уже в манифесте 29 апреля 1881 года, написанном Победоносцевым. «Манифест,— пишет Р. Вортман,— взамен начала восемнадцатого столетия дал новый период основания российской монархии. Победоносцев писал не о Российском государстве или Российской империи, а о „земле русской", вызывая к жизни неославянофильский образ семнадцатого столетия как периода гармонии между царем и народом». Этой обновленной парадигмы тоже хватило на два царствования, а катастрофа февраля 1917 г. завершила имперский текст столь решительно, что утерялся даже ее композиционный параллелизм с потрясением марта 1881 г.

Линии, прочерченные Ричардом Вортманом, с большой четкостью раскрывают динамику исторического нарратива последнего столетия Российской империи. Он организован двумя сменяющими друг друга интерпретациями одной парадигмы, и его плавное развертывание опирается на основные вехи исторической памяти. Он, однако, нуждается в нарушающем его гладкость контрапунктном дополнении, поскольку наряду с фактурой памяти должна существовать фактура забвения: важно не только то, что история вспоминает, но и то, что она тщится забыть. Мы восстанавливаем законченные исторические парадигмы, но парадигмы, реализуемые в историческом действии, остаются незавершенными. Они вписывают прошлое в настоящее, но прошлого всегда оказывается слишком много, и поэтому они должны быть внутренне несогласованными, чтобы в их разных частях нашелся приют для разного прошлого.

Внутреннее устройство триад может быть разным. Например, в известном наборе *liberté*, *égalité*, *fraternité* все три члена более или менее равны: нельзя сказать, что *fraternité* важнее, чем *liberté*, или *liberté* важнее, чем *égalité*. Уваровская триада устроена по-другому — как вершина с двумя хвостами. Вершину, естественно, образует самодержавие. Оно обладает наибольшей полнотой и определенностью, очевидной данностью. Самодержавие есть монархическая власть, источающая закон и не ограниченная никакими представительными институтами. Очевидность понятия реализовалась в персоне императора. Ни у православия, ни у народности такой очевидности не было. Народность была концептом неопределенным и неопределимым по преимуществу. Ин-

терпретации могли колебаться от простой констатации врожденной приверженности россиян к своему царю или монархическому принципу до утверждения, что цари русские правили и правят в глубинном соответствии с национальным духом. Православие обладало несколько большей концептуальной оформленностью, поскольку по крайней мере существовал институт православной церкви; в прочем же и здесь открывались широкие герменевтические просторы: православие мог воплощать и имевшийся в наличии синодальный порядок, и различные идеальные конструкты — от допетровской «органической» веры до византийской «теократии» или святоотеческой традиции, возрождавшейся трудами оптинских монахов. Важным, конечно, было не то или иное истолкование, а само присутствие этих концептов как дополнительной легитимации власти. Неудобство состояло лишь в том, что совершенными джокерами эти концепты не были и определенные фрагменты исторического нарратива были слеплены с ними накрепко и с трудом поддавались отторжению. Некоторые возможности для забвения безусловно были, но они были небезграничны.

Очевидной иконой самодержавия был Петр. Самодержавие, как уже было сказано, означало существующие институты власти, а эти институты были созданы Петром. М. П. Погодин, один из наиболее рефлектирующих апологетов самодержавного порядка, писал в 1841 г.:

> Мы просыпаемся. Какой ныне день? 1 Января 1841 года.— Петр Великий велел считать годы от Рождества Христова. Петр Великий велел считать месяцы от Января. Пора одеваться — наше платье сшито по фасону, данному Петром Первым, мундир по его форме... Попадается на глаза книга — Петр Великий ввел в употребление этот шрифт, и сам вырезал буквы, Вы начнете читать ее — этот язык при Петре Первом сделался письменным, литтературным, вытеснив прежний, церковный. Приносят газеты — Петр Великий их начал... После обеда вы едете в гости — это ассамблея Петра Великого. Встречаете там дам — допущенных до мужской компании по требованию Петра Великого... Вы получите чин — по табели о рангах Петра Великого. Чин доставляет мне дворянство — так учредил Петр Великой. Мне надо подать жалобу — Петр Великий определил ей форму. Примут ее — пред зерцалом Петра Великого. Разсудят — по Генеральному Регламенту... Что теперь ни думается нами, ни говорится, ни делается, все, труднее или легче, далее или ближе, повторяю, может быть доведено до Петра Великого. У него ключь или замок (Погодин, I, 341—343).

Погодин, по существу, говорит о том, что невозможно думать о самодержавии, забыв при этом великого Петра. Следовательно, уваровская парадигма требовала сочетать Петра с православием и народностью. Сочетание, понятно, получалось не слишком удачным, поскольку церковная политика Петра была — даже если употреблять самое мягкое обозначение — нетрадиционной, а с народным началом он обращался и вовсе бесцеремонно. Разрыв с прошлым, с утвердившимися за века народными обычаями был частью петровского мифа. В XVIII в. проблем здесь не возникало. Простодушный Голиков издает том за томом «Деяния Петра», и его апологетический восторг вполне соответствует официозному пафосу государственного просвещения. Екатерина пишет на фальконетовском монументе «Petro Primo Catharina Secunda» и без особых экивоков отождествляет свою политику с петровским просвещением. Как только появляются первые ростки национальной идеи, легалистско-просвещенческий дискурс оказывается недостаточным для легитимации, и возникает проблема видимой несовместимости монархического принципа, воплощенного в Петре, и принципа национального.

Первым об этой несовместимости объявил Ж.-Ж. Руссо. В трактате «Об общественном договоре» он утверждает, полемически противопоставляя свой взгляд просвещенчески цивилизационному пафосу Вольтера, что Петр обладал лишь «подражательным гением» (le génie imitatif), вернее, «il n'avoit pas le vrai génie; celui qui crée & fait tout de rien». Это утверждение было обидным и вступало в прямое противоречие с топикой русского имперского дискурса, согласно которой трудами Петра русские были «изъ небытія въ бытіе произведены, и во общество политичныхъ народовъ присовокуплены, яко то не токмо намъ, но и всему свѣту извѣстно» (ОДДС, I, прилож., CCCCLVIII—CCCCLIX). Этот топос повторял Вольтер, писавший, что Петр «est un fondateur en tout genre» (Вольтер, III, 547), и именно на него напал Руссо, для которого преобразования Петра, нарушавшие национальные устои, были тщетными и обреченными на неудачу попытками поставить личную волю выше воли нации. Петр национального суверенитета не уважал, и потому его успехи были поверхностны и недолговечны:

> Les Russes ne seront jamais vraiment policés, parce qu'ils l'ont été trop tôt... Quelques unes des choses qu'il ⟨Pierre le Grand⟩ fit étoient bien, la plupart étoient déplacées. Il a vu que son peuple étoit barbare, il n'a point vu qu'il n'etoit pas mur pour la police, il l'a voulu civiliser quand il ne faloit que

l'aguerrir. Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglois, quand il faloit commencer par faire des Russes; il a empêché ses sujets de jamais devenir ce qu'ils pourroient être, en leur persuadant qu'ils étoient ce qu'ils ne sont pas. C'est ainsi qu'un Précepteur françois forme son éleve pour briller un moment dans son enfance, & puis n'étre jamais rien (Руссо 1762, 61—62; Руссо, III, 330).

Таким образом, Петр у Руссо лишался легитимности, и эта депривация распространялась на все русское имперское самодержавие.

Карамзин Руссо прочел, но поначалу его идеями о национальном духе не проникся, сохраняя верность просвещенческой парадигме. Поэтому Карамзин может, не отказываясь от культа Петра, противопоставлять монарха национальной традиции. Нарративным фрагментом, описывающим конфликт Петра с русским национальным характером, была история о насильственно сбритых бородах, своего рода кастрации национальной идентичности. В «Письмах русского путешественника» Карамзин писал (полемическую направленность этого пассажа против Руссо проницательно отметил Ю. М. Лотман — Лотман, II, 59):

Борода же принадлежит к состоянию дикого человека; не брить ее то же, что не стричь ногтей. Она закрывает от холоду только малую часть лица: сколько же неудобности летом, в сильной жар! сколько неудобности и зимою, носить на лице иней, снег и сосульки! ...Избирать во всем лучшее, есть действие ума просвещенного; а Петр Великий хотел просветить ум во всех отношениях. Монарх объявил войну нашим старинным обыкновениям. Все жалкия Иеремиады об изменении Руского характера, о потере Руской нравственной физиогномии, или не что иное как шутка, или происходят от недостатка в основательном размышлении... Все народное ничто перед человеческим. Главное дело быть людьми, а не Славянами (Карамзин 1984, 253—254).

Признав позднее национальную легитимацию власти, Карамзин лишается возможности отделаться просвещенческой апологией Петра. В «Записке о древней и новой России» он говорит, что

народный дух есть не что иное, как привязанность к нашему особенному,— не что иное, как уважение к своему народному достоинству... Любовь к Отечеству питается сими народными особенностями, безгрешными в глазах космополита, благотворными в глазах политика глубокомысленного. Просвещение достохвально, но в чем состоит оно? В знании нужнаго для благоденствия: художества, искусства, науки не име-

ют иной цены. Русская одежда, пища, борода не мешали заведению школ (Карамзин 1914, 24—25).

Таким образом Карамзин пытается соединить просвещенческий дискурс договорных отношений между монархом и народом, но при этом не может пройти мимо попрания народных обычаев. Оказывается, следовательно, что Петр нарушил принципы договора монарха с нацией:

> Пусть сии обычаи естественно изменяются, но предписывать им Уставы есть насилие беззаконное и для Монарха Самодержавнаго. Народ, в первоначальном завете с Венценосцами, сказал им: «блюдите нашу безопасность вне и внутри, наказывайте злодеев, жертвуйте частию для спасения целаго»,—но не сказал: «противуборствуйте нашим невинным склонностям и вкусам в домашней жизни» (Там же, 25).

Такой вывод ставит под угрозу принцип самодержавия, и Карамзину приходится искать обходные пути легитимации петровского наследия. Карамзин это и делает, задавая образец последующей политической мысли. В «Речи в Российской академии» 1818 г. он восклицает:

> Петр Великий, могучею рукою своею преобразив Отечество, сделал нас подобными другим Европейцам. Жалобы безполезны. Связь между умами древних и новейших Россиян прервалася навеки... С другой стороны, Великий Петр, изменив многое, не изменил всего кореннаго Русского: для того ли, что не хотел, или для того, что не мог: ибо и власть Самодержцев имеет пределы. Сии остатки, действие ли Природы, климата, естественных или гражданских обстоятельств еще образуют народное свойство Россиян (Карамзин 1818, 36—38).

Таким образом, в созданном Петром порядке национальное сохраняется, хотя бы и помимо воли преобразователя. Петр, следовательно, не разрушает национального суверенитета, и легитимность самодержавия остается неповрежденной. Русский национальный характер составляется из «коренного русского» и инноваций Петра, и самодержавие органически выражает этот народный дух. Карамзин может идти даже несколько дальше, заявляя, например, в статье из «Вестника Европы» 1803 г., что Петр был «Руской в душе и Патриот», и противопоставляя его «Англоманам» или «Галломанам», которые «желают называться Космополитами». Петр заложил основы русского патриотизма, и поэтому патриотические россияне, в отличие от «космополитов», сохраняют ему верность. «⟨М⟩ы обыкновенные люди, не можем с ними

⟨космополитами⟩ парить умом выше *низкаго* Патриотизма; мы стоим на земле, и на земле Руской; смотрим на свет не в очки Систематиков, а своими природными глазами» («Вестник Европы», июнь 1803, 167 — курсив Карамзина). Петровское самодержавие оказывается легитимированным как национальный принцип. Эпизод с бородами в этом новом контексте закономерно перемещается из области исторической памяти в область исторического забвения.

Эту риторическую стратегию спрятывания бороды продолжает и развивает С. П. Шевырев, близкий по своим взглядам М. П. Погодину, чью апологию Петра мы цитировали выше. Развитие состояло в том, что Петр, хотя и расправлялся с русской традицией, но делал это «по-русски», и тем самым не уничтожал, а утверждал народный русский тип. В своем дневнике за 1830 г. Шевырев записывает:

> В моей комнате в одном углу будет: ecce homo! — в другом портрет Петра Великого. Будь человеком по Христу, будь русским по Петру — вот пословица для русских... Христос есть тип всего человечества. Ромул есть тип древнего римлянина: в нем видишь вместе и Брута (в смерти Рема) и Цезаря, и свободу и тиранию. Петр есть тип чисто-русского, в нем есть сходство с Христом: как Бог съемлет с себя божество и облекается в человека, чтобы показать человеку — как быть человеком, так Петр Великий съемлет с себя божество земное (величество), чтоб показать русскому, как быть русским. Жизнь Петра есть русское Евангелие (РНБ, ф. 850 ⟨С. П. Шевырев⟩, л. 16)[1].

Проблему народности Петра такая стратегия приемлемым образом, хотя и не слишком убедительно решала, и в дальнейшем она пользовалась определенным успехом (напомню работу Б. А. Успенского ⟨1976⟩, в которой рассматривается, как Петр в своей политике использует народные религиозные представления). Пассаж Шевырева имеет и вполне выраженный религиозный подтекст, так что, казалось бы, на метафорическом уровне появляется возможность сочетать Петра и с православием, однако эту стратегию довести до конца оказывается слишком трудным.

Православие в понимании Уварова и иных потребителей уваровской триады времен Николая I и Александра II было, конечно, «официозным» православием (под стать «официальной народности»). Имелись в виду прежде всего официальные институты государственной

[1] Я сердечно признателен Н. Н. Мазур, указавшей мне на этот замечательный источник и предоставившей свои выписки из него.

религии и лишь во вторую очередь собственно духовная традиция и формы ее бытового воплощения. Российские императоры были ex officio православными, что, однако же, не требовало от них ни постоянного чтения духовной писаний, ни изнурительных постов, ни многочасового стояния в церкви. В Своде законов говорилось: «Император, яко Христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, и блюститель правоверия и всякого в Церкви святой благочестия»,—и в качестве источника этого определения указывалось именно петровское законодательство (Духовный Регламент) (Свод законов 1892, ст.42). Николай I и Александр II в общем справлялись с этой ролью, совершая, хотя и не слишком часто символические действия (типа паломничеств в Троице-Сергиеву лавру), демонстрирующие их благочествие. Это официально закрепленное православие распространялось не только на правящих монархов, но и на царя-преобразователя. Однако одной юридической формулировки было маловато; у пращура даже с внешним благочестием было неблагополучно.

В 1861 г. в «Светоче» М. И. Семевский, воспользовавшись неумеренным либерализмом нового императора, печатает статью «Петр Великий, как юморист», посвященную Всешутейшему и всепьянейшему собору (она позднее вошла в его книгу «Слово и дело! 1700—1725»—Семевский 1884). Юмора в этой петровской затее было немного, однако вопиющим и вполне намеренным кощунством она несомненно была, и смысл ее состоял именно в дискредитации православной церкви и патриаршества как ее важнейшего института (см. об этом в моей статье—Живов 1996). Публикация, видимо, имела несколько антиклерикальный характер, но вряд ли была сенсационной: о Всешутейшем соборе писал среди прочих И. И. Голиков в «Деяниях Петра Великого» (книга оставалась популярной и в середине XIX в.), причем Голиков откровенно описывал эту пародийную институцию как средство борьбы Петра с церковью[2]. Голиков создавал свою апологию Петра в рамках просвещенческой парадигмы, так что ему не было нужды согласо-

[2] Интерпретируя деятельность Всешутейшего собора, Голиков пишет о Петре, что «производил он мало-помалу в неуважение Патриарха Российскаго» (Голиков, VI, 278). Устройство свадьбы князь-папы Зотова в 1715 г., публичной церемонии, имевшей несомненно дидактический характер, Голиков прямо соотносит с решением Петра окончательно уничтожить патриаршество и учредить Синод («Сему же концу соответствовала и выдумка Монаршая столь смешной церемонии свадебной сего мнимаго Патриарха»—Там же, 279).

вать самодержавие с православием и антиклерикализм Петра приходился ему вполне кстати. К середине XIX в. история стала иной, и в ней голиковский нарратив звучал явным диссонансом. Семевский опубликовал чин поставления князь-папы, написанный самим Петром, и у благочестивых адептов самодержавия волосы встали дыбом. Московский святитель Филарет тут же (20 декабря 1861 г.) обратился с протестом к московскому генерал-губернатору П. А. Тучкову:

> Во всем этом явно пародируется чин православной архиерейской присяги и посвящения; и выражения из него взяты и изуродованы. Так литература вдруг оскорбляет и религию, и нравственность, и царский род. То, что сие основано на современных письменных документах, не служит к оправданию. Нечистоты существуют; но их выносить на улицу и показывать народу может решиться только лишенный здравого рассудка, или потерявший всякое чувство приличия (Филарет, V, 185 ⟨№ 137⟩).

Итак, в триадическом дворце уваровской формулы оказались нечистоты, которые не следует выносить на красное крыльцо, а нужно хранить в отхожем месте. Это, собственно, и указывает на незавершенность новой исторической парадигмы, на то, что она требует заведения особого приюта для неподходящего прошлого, т. е. требует контрапунктного и скрытого нарратива забвения. Забвение становится императивным, оно диктуется «здравым рассудком» и «чувством приличия». Было бы ошибкой думать, что в особый приют нужно было поместить лишь такие «частности», как кощунственные забавы основателя империи. Они были лишь верхним слоем церковной политики Петра, и если нужно было забыть их, то нужно было забыть и всю петровскую церковную политику[3]. Поскольку же именно в результате

[3] Связь Всешутейшего собора с церковной политикой Петра митрополит Филарет вполне осознавал и при случае мог весьма ясно ее постулировать. В 1862 г. Александр II обратил внимание обер-прокурора Синода А. П. Ахматова на статью Н. П. Гилярова-Платонова «Судьба русского народного образования», напечатанную в «Православном Обозрении» (статья эта, кстати, имела впоследствии, во времена Александра III и дружившего с Гиляровым-Платоновым Победоносцева, важное значение: на ее идеях было основано положение о церковно-приходских школах 1884 г.). В статье говорилось, что государство дискриминирует православное духовенство, относясь к нему с меньшей заботой, нежели к светским лицам и иноверцам. Это мнение и вызвало недовольство императора. Митрополит Филарет, защищая Гилярова-Платонова в письме к Ахматову, указывает, что инвективы автора «относятся ⟨...⟩ ко временам Петра Великого, а не к настоящему време-

этой церковной политики возникли институции православной церкви в императорский период (напомню, что установивший их Духовный Регламент оставался в составе действующего законодательства вплоть до 1905 г.), то нужно было бы забыть и их. В этом случае, однако, становилось вовсе не ясным, что имеется в виду под православием, составлявшем неотъемлемую часть уваровской триады.

Выход из этой апории для «здравого рассудка» никаким образом не открывался. Митрополит Филарет, в других случаях предпочитавший рациональные стратегии, в этой ситуации находит себя вынужденным прибегнуть к риторике мистического начала. Устроитель империи в изложении Филарета «прельстился проектом Лейбница о *коллегиях*, в том числе и о *духовной коллегии*, которую у протестанта перенял Петр, но которую провидение Божие и церковный дух обратили *в Святейший Синод*» (Филарет, IV, 145 ⟨№448, 1856 г.⟩ — курсив московского святителя). Эта риторика, однако, не спасала положения: если провидению Божию приходится поправлять заблудших самодержцев, гармоническое сочетание самодержавия, православия и народности распадается и никакой легитимации власти не сообщает.

Таким образом, привести первоначальную парадигму в завершенный вид не удается, нарратив забвения оказывается соизмерим с нарративом памяти, и это подталкивает к радикальному сдвигу в интерпретации, который и осуществляет Победоносцев. Его решение рационально и к провидению Божию не апеллирует. Во-первых, момент образования парадигмы передвигается из петровского царствования

Продолжение сноски

ни»; о том, в чем — юридически — состоит отличие «настоящего времени» от эпохи Петра, святитель благоразумно умалчивает. Об эпохе же Петра Филарет замечает: «И такой отзыв не будет тяжким для Петра Великого, который, конечно, не для возвышения духовенства пожелал отменить патриаршее достоинство и, в пародию над духовенством и над церковными обрядами, учредил так названный „всешутейший собор“. Если кто оскорбил память Петра Великого, то это не сочинитель статьи, теперь рассматриваемой, а те историки и литераторы, которые обезобразили его лицо не только порицательными, но и причиняющими соблазн сказаниями, достойными только гнить в архивах, из которых они извлечены, и изданы не без одобрения светской цензуры» (Филарет, V, 316 ⟨№671⟩). Итак, униженное положение духовенства связывается с церковной политикой Петра, а характер этой политики иллюстрируется Всешутейшим собором. Определенная непоследовательность все же проскальзывает. Филарет предлагает предать забвению императорские кощунства, повествования о которых должны сгнить в архивах, но не может сделать того же относительно всей церковной политики Петра и образовавшегося в ее результате статуса духовенства.

в XVII в., в эпоху Московской Руси, что позволяет перевести петровский текст из разряда основных мифов в маргинальную сферу, на границы нарратива забвения. Чем меньше вспоминать о Петре, тем лучше. Во-вторых, благоверные московские цари оказываются необходимыми строителями православной церкви, благочестивая царская власть риторически отождествляется с властью церковной. В силу этого петровские церковные установления перестают выглядеть как реформаторские нововведения протестантского толка и превращаются в несколько неудачные изменения формы, не затрагивающие глубоко национальной религиозной традиции, в которой церковная жизнедеятельность неотделима от попечения самодержца. Поскольку же речь идет об изменениях поверхностных, их можно поставить на пороге приюта забвения. Как мы видим, два риторических приема дополняют друг друга.

Победоносцев, пусть и не слишком удовлетворительно, сводит концы с концами в том, что касается петровского мифа, противоречивость парадигмы если не устраняется, то маргинализируется. Однако, залатав дыру в одном месте, создатели нового исторического нарратива сталкиваются с тем, что кафтан расползается в другом. Размышления над этой новой прорехой обращают нас к докладу О. Е. Майоровой «„Национальное“ vs. „конфессиональное“ в идеологических моделях конца XIX века (греко-болгарская церковная распря и унианистские проекты русских консерваторов)». Как совершенно справедливо отмечает автор, полемика по этому вопросу, «периферийному для русской истории», оказывается тем не менее наполненной принципиальным идеологическим содержанием. Значимость этой проблемы, на мой взгляд, именно в том и состоит, что она обнаруживала незавершенность интересующей нас парадигмы в ее обновленном варианте. В нарратив исторической памяти была введена эпоха первых Романовых, и это потребовало новой трансформации нарратива забвения. Теперь нужно было забыть про московских патриархов, про их скромное положении в плероме православной церкви и, соответственно, про диспропорцию между универсальным характером православной империи и локальном статусом русской православной церкви.

Русская церковь получила патриаршее возглавление, потому что во главе Руси стоял царь, Русь была единственной православной империей и в силу этого занимала место Византии (о царстве как причине учреждения патриаршества см.: Шпаков 1912, XI; 219). В 1589 г. константинопольский патриарх Иеремия даже согласился было пере-

браться в Москву и сделаться русским патриархом, но предложили ему патриаршествовать не в Москве, а во Владимире, от чего он благоразумно отказался: «Только мне во Владимире быти невозможно, за иже патриархи бывают при государе царе всегда. А то что за патриаршество, что жити не при государе, тому статься никак нельзя» (Каптерев 1914, 43),—поставил патриарха Иова и уехал в Константинополь. Византийская модель явно витала в воздухе, и эта модель носила выраженно универсалистский характер. Православное царство было единственным во вселенной, а потому, в принципе, царством всех православных, вселенской империей. При царе Федоре Ивановиче эта универсалистская интерпретация присутствовала скорее потенциально, но при Алексее Михайловиче и Федоре Алексеевиче она сделалась существенным фактором при определении политических задач; я имею в виду и территориальную экспансию, и созыв Большого Московского собора, и пребывание в Москве александрийского и антиохийского патриархов, и подчинение московскому патриарху киевской митрополии, и разнообразные действия символического характера (ср. об этом: Живов и Успенский 1987, 63—67).

Византийская модель была всем хороша, но, чтобы усвоить ее себе, в России недоставало одной детали. В Византии (во всяком случае в той идеальной Византии, на которой основывалась византийская модель) четыре патриарха (которых в России всех вместе именовали вселенскими) окормляли свои патриаршества в рамках единой империи; полнота империи, таким образом, сочеталась с полнотой церкви. Полноту империи Россия могла приписать себе без труда, но с полнотой церкви дело обстояло плохо: в России был всего один московский патриарх, а четыре восточных правили за ее пределами, и их паства под властью российского монарха не состояла. Русская церковь оставалась поместной или—если угодно—национальной церковью, вселенский же патриарх, поскольку Иеремия отказался от Владимирской кафедры, обитал среди турок. Здесь и возникал конфликт универсального и национального, портивший совершенство теократической парадигмы.

Эта несогласованность беспокоила русских с самого начала правления Алексея Михайловича. В 1649 г. Арсений Суханов говорил грекам:

> Могут на Москве и четырех патриархов откинуть, якож и папу естли оне не православны будут... То ведь вам греком не мочно ничего делать без четырех патриархов своих, потому что в Цареграде был царь

благочестивой един под сонцем, и он учинил 4-х патриархов да папу в первых; и те патриархи были в одном царствии под единым царем, и на соборы збирались патриархи по его царскому изволению. А ныне вместо того царя на Москве государь царь благочестивой, во всей подсолнычной един царь благочестивой,—и царство християнское у нас Бог прославил. И государь царь устроил у себя в своем царстве вместо папы патриарха в царьствующем граде Москве... а въместо ваших четырех патриархов устроил на государьственных местех четырех митрополитов; ино нам мочно и без четырех патриархов ваших править закон Божий (Белокуров, II, 85—87).

Греческие патриархи неправославными не стали, откинуть их не удалось, так что византийская парадигма так и осталась незавершенной. При Петре перестала быть актуальной и сама подобная мысль. Петр следовал в церковной политике территориальному принципу, воспринятому им у протестантов, и был вполне удовлетворен поместным (или, иными словами, национальным) статусом русской церкви. Это отношение было унаследовано и его преемниками. Парадигматическая неловкость, тревожившая русских деятелей второй половины XVII в., улеглась и забылась. Однако как только исходный момент рождения имперской парадигмы был перенесен в эпоху первых Романовых, проблема воскресла и стала заново досаждать создателям исторического нарратива.

Греко-болгарская церковная распря, вызванная выходом болгарской церкви из канонического подчинения константинопольскому патриарху в 1872 г., выносила на поверхность неудобный факт несовпадения границ православного мира и православной империи. Жили бы болгары на православной русской земле да сидел бы константинопольский вселенский патриарх под российским василевсом, никакой распри не было бы. Если бы и возникла какая проблема, решалась бы она простым бюрократическим способом: повелел бы государь император своему Синоду рассмотреть вопрос, перевели бы одну болгарскую епархию из второразрядных в перворазрядные, поставили митрополита, и дело с концом. Политическая реальность, однако, была иной, и попытаться приспособить ее к имперской триаде можно было разными путями, хотя ни один из возможных путей красивого решения не давал.

Итак, русский царь владел лишь частью православного мира, пусть и самой обширной. Вне пределов этих владений обретались мелкие народы, по большей части не имевшие собственной государственно-

сти, но торопившиеся ее приобрести. Вместе с государственностью они хотели получить и церковную самостоятельность, при этом излюбленным прецедентом независимого церковного управления служил для них синодальный порядок в русской православной церкви. Они действовали исходя из презумпции «если можно русским, можно и нам», и это ставило русских в весьма двусмысленное положение. С одной стороны, они выходили из подчинения константинопольскому патриарху, и это было неплохо, поскольку ставило на место царьградского архиерея, демонстрируя иллюзорность его универсалистских претензий и тем самым возвышало русского царя как истинного главу православного мира. С другой стороны, это было плохо, потому что формально подчеркивало поместный статус русской православной церкви как одной из многих независимых православных церквей (а потому и русского царя как владыки лишь одного из православных государств) и к тому же нарушало канонический порядок, вынося на свет старательно забываемую неканоничность самого синодального устройства.

Эта проблема стала возникать еще в царствование Николая I, и виновниками были все те же кичливые греки. После русско-турецкой войны 1828 г., Адрианопольского мира и Лондонской конференции Греция обрела независимость, и в 1832 г. на греческий престол был возведен Оттон, принц баварский. К константинопольскому патриарху, жившему под турками, греческие власти никакой симпатии не испытывали и в 1833 г. заявили о независимости греческой церкви. Русская партия, т. е. греки, поддерживавшиеся русским правительством, протестовала, называя новоучрежденный греческий Синод схизматическим. Подлинные мотивы протеста были не столько каноническими, сколько политическими, поскольку автокефалия усиливала позиции монарха, а вместе с тем и стоявших за ним англичан и французов. Протест успеха не имел. В 1844 г. положение об автокефалии было включено в принятую народным собранием конституцию, а в 1850 г. сдался константинопольский патриарх, признав схизматиков и сняв тем самым клеймо неканоничности с греческой национальной церкви. За этой политической поверхностью были, впрочем, и более глубокие проблемы. Провозглашение греческой автокефалии досаждало, конечно, константинопольскому патриарху (и это могло быть приятно), но одновременно оно подрывало статус русского царя. Появлялся еще один православный монарх, находившийся, в принципе, в том же отношении к православной церкви, что и русский царь. Параллелизм

подчеркивался именно тем, что церковное управление строилось по русскому образцу: на то время только Россия давала пример управления православной церковью в православном государстве, и греки ссылались на реформу Петра Великого как на прецедент (Лопухин 1901, 300). Действительно, король назначал в Синод комиссара с полномочиями, напоминающими полномочия обер-прокурора, и контролировал епископские назначения, выбирая из трех кандидатов, представляемых Синодом (как и в России). В первоначальном варианте (1852 г.) король даже объявлялся главою церкви, что тоже, возможно, опиралось на русский прецедент (Акт о престолонаследии 1797 г., в котором говорилось, что «государи российские суть главою Церкви» — ПСЗ, XXIV, № 17910; ср.: Живов и Успенский 1987, 95—98), хотя сами русские этот прецедент старались вспоминать не слишком часто. Характерно, что в Греции русская партия настояла на исключении из законопроекта соответствующего положения. Как бы то ни было, православная монархия, построенная по русскому образцу, делала очевидным, что не един под солнцем русский царь возглавляет православную ойкумену, и тем самым подрывала универсализм русского самодержавия. Универсалистская византийская модель если и не разваливалась окончательно, то во всяком случае угрожающе ныряла в инородный политический нарратив.

Почти та же история повторилась и с Румынией. В начале XIX в. Молдавия и Валахия вписывались в русскую имперскую парадигму идеальным образом. По Адрианопольскому трактату 1829 г. был официально признан протекторат России над обоими княжествами, так что органический статут этих княжеств создавался графом Киселевым и был утвержден в Петербурге. Греция превратилась в отрезанный ломоть, и о ней лучше было забыть, но румынское устройство прекрасно соответствовало роли русского царя как верховного владыки православного мира: союз православия и самодержавия находил на румынских просторах вполне зримое воплощение. Несмотря на постоянные политические неурядицы, эта привлекательная картина сохранялась вплоть до 1859 г., когда, объединив Молдавию и Валахию, князем Румынии стал Александр Куза. В своей деятельности Куза ориентировался на Францию и был неприемлем для России и в политическом, и в религиозном отношении. Религиозный вопрос особенно обострился, когда, вообразив себя новым Петром Великим, Куза в 1864 г. объявил румынскую церковь автокефальной (чего Петру делать было не нужно) и взялся за церковную реформу. Во всяком случае, он пря-

мо подражал царю-реформатору и эксплицитно ссылался на его пример — на те самые прецеденты, которые в России старались забыть[4].

Реакция Константинополя была предсказуемой, однако тогдашний патриарх Софроний располагал лишь немногими инструментами влияния и был вынужден обратиться за содействием к другим православным церквям — русской, а также греческой. В послании Софрония желание Кузы управлять церковью рисовалось в качестве беспрецедентного нарушения православной традиции,

> ⟨и⟩бо,— восклицал патриарх,— что общего у земного кесаря и его служителей с Духом Святым, водителем Церкви, и со Христом — Всецарем, основавшим ее... Посему мы и не поверили, что... боголюбезный и всесветлый князь провозглашен предстоятелем и председателем религиозного синода, так что небесное смешалось с земным, духовное с вещественным к пагубе и разрушению обоих. А мы знаем, что у царства и священства не одно и то же предназначение и не одна и та же сила (Курганов 1899, 363).

Обращение Софрония за помощью к русским единоверцам было, конечно, хорошим знаком (хотя и подпорченным одновременным обращением к грекам), подчеркивавшим значение русской церкви в православной ойкумене. Что, однако, было отвечать? Действия румынского князя несомненно противоречили каноническому порядку, и в этом русские архиереи обязаны были согласиться с константинопольским иерархом, однако высказывания Софрония о земном кесаре и различной силе царства и священства на русский вкус были излишне прямолинейны: речь ведь шла не о турецком султане, а о православном властителе. Что сталось бы с доктриной гармонического

---

[4] Куза учредил Синод, в котором румынский митрополит «председательствует во имя господаря», законодательно утвердил за собою право назначать и удалять архиереев, реформировал по петровскому образцу монастыри, закрыв многие из них, конфисковав их имущество и в параллель петровским указам ограничив поступление в монахи жестким возрастным цензом (Курганов 1899, 347). Ссылаясь на 34-е апостольское правило, Куза в послании к константинопольскому патриарху оправдывал установление румынской автокефалии, замечая при этом, что «в силу сего правила Петр Великий заменил, в 1721 году, патриархат синодом под собственным своим председательством, и, наконец, также в силу сего правила примеру России недавно последовали Еллины» (Курганов 1899, 451; о других ссылках апологетов румынской автокефалии на Петра I см.: Там же, 351). Упоминания синодального устройства русской церкви как прецедента встречаются в послании Кузы и в дальнейшем (Там же, 457—458).

единства самодержавия и православия, если эту общую доктрину перенести на русскую почву? У царя не было бы ничего общего ни с Духом Святым, ни с Христом, и в этом случае для него не оставалось не только роли вселенского вождя православия, но даже и более скромного поприща богоизбранного попечителя российской церкви — если уж монарх избран Богом, то что-то общее с Духом Святым у него все же есть. Слишком резко подчеркивая неканоничность румынской реформы, можно было поставить под сомнения и каноничность русского церковного устройства.

Митрополит Филарет Дроздов, составлявший проект русского ответа, был очень осторожен в своих формулировках. Он, правда, признает «анти-каноническим и анти-евангельским» «⟨положение⟩, что „в синоде председательствует во имя господаря румынский митрополит“», равно как и «назначение епископов одною светскою властию, без избрания церковного» (Филарет, V, 807—808 ⟨№ 833⟩). Однако такое признание делало необходимым отправить в область полузабвения петровские основания синодального порядка. Филарет естественно не вспоминает о том, что в введенной Петром присяге членов Синода они исповедуют «с клятвою Крайняго Судию Духовной сей Коллегии быти самаго всеросскаго Монарха, Государя нашего всемилостивейшаго» (Верховской, II, 11). Он нежными штрихами рисует благочестивую скромность великого преобразователя. В записке от 9 февраля 1866 г. московский святитель пишет:

> Письмо князя говорит, что, на основании 34 апостольского правила, Петр Великий, в 1721 году, заменил патриаршество Синодом под его собственным председательством... Что касается до председательства или первенства (primauté), наименование председателя или первенствующего принадлежит в Российском Синоде старейшему из его членов... а о дополнении Синодом своего устава новыми правилами скромно выразился Петр Первый: «делать сие не без нашего соизволения» (Филарет, V, 834 ⟨№ 840⟩; Курганов 1899, 500)[5].

---

[5] Далее Филарет пишет о назначении епископов: «Призвание епископов в Российский Синод объявляется повелением императора; но при сем, без официальных форм, принимается в рассуждение мнение первенствующего члена и других старейших, следственно дело происходит с участием и согласием церкви. Но молдаво-влахийскому правительству было бы более полезно обратить внимание на то, что более известно, именно, что избрание в епископы производится в собрании Российского Синода, по предварительной молитве» (Филарет, V, 839; Курганов 1899, 505).

Полемика здесь явно идет о том, что следует вспоминать, а что лучше забыть. Филарет использует уже известные нам стратегии манипулирования с петровским наследием, отправляя в пределы забвения те элементы петровского дискурса, которые наиболее явно противоречили каноническому порядку, и при этом, ввиду двусмысленности полемического контекста, старательно обходит вопрос о богоизбранности царя и его особых полномочиях в домостроительстве православной церкви.

Так, однако, манипулировать можно было лишь до тех пор, пока уваровская триада истолковывалась в духе официозного православия и официальной народности. С появлением победоносцевской интерпретации богоизбранного царя стало невозможным убрать за синодальные ширмы даже в порядке риторической ретардации. Как писал в начале царствования Александра III М. Н. Катков, «Русский царь есть не просто глава государства, но страж и радетель восточной Апостольской Церкви, которая отреклась от всякой мирской власти и вверила себя хранению и заботам Помазанника Божия» (1883 г.— Катков 1905, 14). В этой обновленной парадигме природа императорской харизмы должна была подвергнуться эксплицитному истолкованию: ограничено ли харизматическое действие императора национальными рамками или имеет универсальное значение. Греко-болгарская церковная распря стала катализатором в постановке этой проблемы, поскольку в силу ряда важнейших для русской историософии метафор болгары могли означать русское национальное начало, а греки — универсальное.

В греко-болгарской распре вопросы национального и религиозного самоопределения были с самого начала сплетены столь тесно и конкретно, что разделить их никакой историософской спекуляции было не под силу. В Оттоманской империи духовная иерархия иноверцев получала административные полномочия в управлении соответствующими общинами, так что само существование национальной идентичности зависело от церковного подчинения. Православные болгары были частью греческой общины, а потому и управлялись константинопольским патриархом. Развившееся в начале XIX в. национальное самосознание болгар определяло их стремление обособиться в отдельную общину, а это требовало и церковного обособления, которое вступало в противоречие с каноническим порядком[6]. В результате дли-

[6] Проблема с самого начала вполне осознавалась деятелями болгарского Возрождения. Так, Н. Геров писал в российское министерство иностранных дел еще

тельной борьбы, в которую были вовлечены не только турецкие, болгарские и греческие, но и русские, французские и английские интересы, но на которой нам нет смысла останавливаться, болгары в 1870 г. были признаны Портой в качестве отдельной общины (не без поддержки России) и в соответствии с этим признанием получили своего экзарха, т. е. церковного главу, канонические отношения которого к вселенскому патриарху оставались, однако, без определения (их определение и не могло быть делом турецкого правительства). Греки болгар не любили и отдельным народом числить не хотели, тем более что Турция распадалась на глазах, восстановление Византии перестало казаться абсурдом (по крайней мере грекам), а возрожденной Византии самостоятельные болгары были вовсе некстати. Когда в 1872 г. экзархом был избран митрополит Анфим, константинопольский патриарх его не признал, после чего Анфим провозгласил болгарскую автокефалию. Патриарх ответил созывом собора, на котором болгары были объявлены раскольниками и обвинены в филетизме, т. е. ложном учении, подчиняющем церковь племенному началу.

Перед Россией эта распря громоздила целый частокол проблем, причем не только политических, но и историософских. В начале XIX в. о болгарах никто не думал, и тогда можно было бы все эти балканские склоки тихо игнорировать, но к 1870-м годам болгары прочно заняли место славянских братьев, своего рода славянофильского отростка русского народа, и это создавало обязательства. Для министерства иностранных дел это были обязательства политические: Россия поддерживала болгар, потому что самостоятельность единокровного и единоверного народа должна была укрепить позиции России на Балканах, и на роль русского форпоста болгары подходили значительно лучше, чем греки или румыны, искавшие поддержки у англичан и французов. У создателей исторического повествования задачи определялись куда более противоречиво. Поддержка болгар против турок интерпретировалась совсем просто: русское самодержавие реализовало здесь и свою универсальную природу (царь как «радетель» вселенского православия), и свою национальную сущность (народность само-

Продолжение сноски

в 1857 г.: «⟨Т⟩ак как турецкое правительство сносится с немусульманскими народами только посредством духовных их глав, то и болгары, если будут признаны особенным народом, должны иметь своего духовного главу, отдельного от патриарха ⟨константинопольского⟩, который служит главою и представителем греческого народа, для того, чтобы он служил представителем болгар и чтобы чрез него правительство сносилось с болгарами» (Петров 1886, 39—40).

державия, распространяющаяся на славянских братьев). Поддерживать болгар против греков было занятием куда более сомнительным. С одной стороны, и такая поддержка могла истолковываться как забота стража Апостольской церкви: русский царь отнимал эту роль у вселенского патриарха. С другой стороны, однако, предпочтение православных болгар перед православными же греками отсылало к славянскому братству, и если этому братству придавалось религиозное значение, то недалеко было до того самого филетизма, в котором константинопольский патриарх обвинял болгар.

В этих трудных условиях Россия пыталась отделить национальное от вероисповедного, поддерживая болгар как народ, но не признавая болгарскую автокефалию. Результаты были плачевны. В 1877 г. Россия вступила в войну с Портой, защищая болгарских братьев, и вела ее весьма успешно, отвоевывая у турок область за областью. Военные успехи, однако, церковно-канонических проблем не решали. Константинопольский патриарх обвинял русские власти в том, что русские полковые священники сослужат со схизматиками-болгарами, игнорируя решения «великого священного собора» 1872 г., а русские военачальники присутствуют на богослужениях болгарских архиереев (Кирил, I, 27—37). Русские отвечали, что невозможно воспретить единоверцам, сражающимся бок о бок, вместе молиться, и ставили под сомнение обязательность решений собора 1872 г., отмечая, в частности, что представители русской церкви в нем не участвовали. Это как бы указывало константинопольскому патриарху на то, что вселенского (универсального) значения его решения не имеют, и без русских претензии на вселенскость безосновательны (вселенская полнота сдвигалась тем самым в сторону России). На официальное признание болгарской церкви русские, однако, не шли, поскольку открыто приписать себе главенство в православной церкви, «откинув», по выражению Арсения Суханова, вселенского патриарха, было бы авантюрой, для которой у русского императора харизматической самоуверенности явно недоставало; а без такого решительного шага признание болгарской церкви лишь подчеркивало бы национальный характер русского православия, распространяющегося в этом случае только на славянских сродников.

В этом контексте и ведется та полемика о «национальном» и «конфессиональном», которую разбирает в своем докладе О. Е. Майорова. Стоит добавить, что славянские сродники оказались в русской семье достаточно неуютным и неуживчивым прибавлением, немногим луч-

ше греческих и румынских единоверцев. Торжества славянского единства завершились вскоре после Сан-Стефанского мира 1878 г. и Берлинского конгресса 1879; Болгария обрела самостоятельность. Болгары, однако, меняли правительства одно за другим, не внимая русским советам, либеральные министры прислушивались не к России, а к англичанам и французам, русского ставленника Александра Баттенберга (оказавшегося, впрочем, неверным протеже, ссорившимся с русскими представителями и притеснявшим русских офицеров) выгнали из страны и на его место позвали Фердинанда Кобургского, проводившего во время министерства Стамбулова антироссийскую и во многом антиправославную линию (Лопухин 1901, 367—369). Всеславянский восторг, рожденный войной 1877—1878 гг., естественным образом иссякал, и вместе с тем, как хорошо показала О. Е. Майорова, ограничивалось значение национального начала в имперской парадигме. Славянофильство, стремясь сохранить романтическую органичность, могло трансформироваться в чисто русский национализм, но православно-имперский универсализм терял в этом случае всякое основание. Народность и православие расходились в разные стороны, и соединить их могло лишь обращение к «византинизму» XVII в., когда перспектива единого православного царства не омрачалась спорами славян (православных) между собою и русский царь единолично блистал в подсолнечной православного мира.

Это, надо думать, и делает актуальным обращение к византийской парадигме в последние два царствования. Уже в 1882 г. М. Н. Катков писал: «Русский царь есть более чем наследник своих предков, он преемник кесарей восточного Рима, строителей церкви и ее соборов, установивших самый символ христианской веры» (Катков 1905, 12—13). Превращение России в новую Византию не было, конечно, основной темой религиозной или политической мысли этого времени, да и исторические обстоятельства этому не благоприятствовали. Русско-японская война, возмущение 1905 г., сумятица международной политики, растерянно недоумевающей перед иррационализмом Балкан, закат Европы ставили перед русским историческим сознанием проблемы, затрагивавшие другие аспекты имперского дискурса. Тем не менее фантом Византии маячил где-то в глубине сцены и исчезать не хотел. Видимо, не без его влияния, например, в первые годы XX столетия встал вопрос о восстановлении патриаршества. Последнее его появление приходится на время Первой мировой войны. В 1915 г. казалось, что русские войска побеждают и проливы будут нашими. И вместе с

проливами будет Стамбул, который в этом случае вновь превратиться в Константинополь. Тогда возникал вопрос, что делать с константинопольским патриархом. На Поместном соборе 1917—1918 г. старообрядческий протоиерей С. И. Шлеев рассказывал:

> На втором году войны, когда наши тогда победоносные войска приближались к Месопотамии и Константинополю, в Петрограде, в одном собрании, с девизом — православие, самодержавие и народность, был поставлен на обсуждение вопрос: как быть с патриархом Константинопольским, в случае занятия этого города русскими — оставить ли его, или удалить? И решили этот вопрос в том смысле, что следует удалить и поставить, вместо него, митрополита, подчиненного русскому Св. Синоду (Деяния, II, 2, 342).

В этом случае план Арсения Суханова, мечтавшего «откинуть» «вселенских патриархов», наконец нашел бы осуществление. Как мы знаем, развязка была совсем иной. В 1917 г. фантом Византии надолго удалился со сцены, унеся вместе с собою и всю имперскую парадигму — православие, самодержавие и народность. Исчезали они вместе как три кита доведенного до конца повествования, и только в этой их совместной гибели занимавшая нас имперская парадигма обрела ту завершенность, которой ей так не хватало при жизни.

Вероятно, эти заметки должны завершаться какой-то моралью, общим местом, возвращающим нас от перебора российских парадигм к истории вообще. Что такое незавершенность исторических парадигм, которую мы пытались проследить в русском историческом дискурсе? Это указание на то, что история как совокупность повествований о прошлом не содержит в себе ни законченности, ни стройности, ни особого смысла. Композиция разваливается, один кусок налезает на другой, факты, упомянутые в начале, исчезают из памяти к середине, и вместо урока детям появляется ничего не говорящая кривая образина, так что созерцатель этого безобразия не своим голосом кричит: «Гони, Петрушка, поехали, слышать не хочу, видеть не желаю!» Создать осмысленную историю нам не под силу (хотя это и не лишает резона разглядеть сюжет в отдельных ее фрагментах). Вопрос о том, не значит ли это, что смысл ее нам неподвластен и осмысленное повествование не нами пишется, решается за пределами исторического дискурса и в путевых заметках может быть отложен до последней, пока еще не появившейся на горизонте станции.

Литература

Белокуров, I—II — *Белокуров С.* Арсений Суханов. Ч. 1—2. М., 1891—1892.

Верховской, I—II — *Верховской П. В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. Т. 1—2. Ростов н/Д, 1916.

Вольтер, I—XII — *Voltaire F. M. A.* Oeuvres complètes, avec des notes et une notice historique sur la vie de Voltaire. Vol. 1—12. Paris, 1835—1837.

Голиков, I—XV — *Голиков И. И.* Деяния Петра Великого... 2-е изд. Т. 1—15. М., 1837—1843.

Деяния, I—IX — Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. М., 1918.

Живов 1996 — *Живов В. М.* Культурные реформы в системе преобразований Петра I // Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII — начало XVIII века). М., 1996, 528—583.

Живов и Успенский 1987 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987, 47—153.

Зорин 1997 — *Зорин А. Л.* Идеология «православия — самодержавия — народности»: Опыт реконструкции. (Неизвестный автограф меморандума С. С. Уварова Николаю I) // Новое литературное обозрение. № 26. 1997, 71—104.

Каптерев 1914 — *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях. 2-е изд. Сергиев Посад, 1914.

Карамзин 1818 — *Карамзин Н. М.* Речь ⟨в Российской Академии⟩ // Чтение в торжественном собрании Имп. Российской Академии, бывшем в 5-й день Декабря 1818. СПб., 1818.

Карамзин 1914 — *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России. СПб., 1914.

Карамзин 1984 — *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Л., 1984.

Катков 1905 — *Катков М. Н.* О самодержавии и конституции. М., 1905.

Кирил, I—II — *Кирил*, патриарх български. Българската екзархия в Одринско и Македония след освободителната война (1877—1878). Кн. 1—2. София, 1969.

Курганов 1899 — *Курганов Ф.* Наброски и очерки из новейшей истории Румынской Церкви. Казань, 1899.

Лопухин 1901 — *Лопухин А. П.* История христианской церкви в XIX веке. Т. 2. Православный Восток. Пг., 1901.

Лотман, I—III — *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1992—1993.

ОДДС, I—XLIX — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 1—49. СПб., 1869—1914.

Петров 1886 — *Петров Н. И.* Начало греко-болгарской распри и возрождение болгарской народности. Киев, 1886.

Погодин, I—II — *Погодин М. П.* Историко-критические отрывки. Кн. 1—2. М., 1846—1867.

ПСЗ, I—XLV — Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830 [Собрание 1-е].

Руссо 1762 — *Rousseau J.-J.* Du contrat social, ou principes du droit politique. Amsterdam, 1762.

Руссо, I—XIII — *Rousseau J.-J.* Oeuvres complètes. V. 1—13. Paris, 1903—1908.

Свод законов 1892 — Свод законов Российской Империи. Т. 1. Ч. 1: Основные государственные законы. СПб., 1892.

Семевский 1884 — *Семевский М. И.* Очерки и рассказы из русской истории XVIII в. // Слово и дело! 1700—1725. 2-е изд. СПб., 1884.

Успенский 1976 — *Успенский Б. А.* Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиция. М., 1976.

Филарет, I—V, доп. — Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 1—5, дополнительный. М., 1885—1888.

Шпаков 1912 — *Шпаков А. Я.* Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Федора Иоанновича. Учреждение патриаршества в России. Одесса, 1912.

24 — 5339

Библиографическая справка

1. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа.— Впервые опубликовано в кн.: Художественный язык средневековья. М., 1982, 108—127. Английский перевод расширенного варианта напечатан в: St. Vladimir's Theological Quarterly. 1987. Vol. 31. №4, 349—376. Публикуется в расширенном варианте.

2. Богословие иконы в первый период иконоборческих споров.— Доклад на XVIII Международном конгресс византинистов (см.: Резюме сообщений. Т. 2. М., 1991, 1275—1276). Существенно сокращенный вариант опубликован в журнале: Православие и культура (Украинское православное братство святых Кирилла и Мефодия, Киев). 1993. №2, 20—27. В полном виде публикуется впервые.

3. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси.— Впервые опубликовано в журнале: Ricerche slavistiche. 1995. Vol. 42: Cultura letteraria medievale slava fra Bizanzio e Roma: prospettive di ricerca: Atti del Convegno di Castel Ivano, 24—25 settembre 1993, 3—48. Перепечатано без изменений в кн.: Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000, 586—617. Публикуется с несущественными изменениями и дополнениями.

4. Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте.— Впервые опубликовано в кн.: Русская духовная культура / Под ред. Л. Магаротто и Д. Рицци. Тренто, 1992, 71—125. (Dipartimento di storia della civilta europea: Testi e ricerche. №11). Перепечатано без изменений в кн.: Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000, 552—585. Публикуется с исправлениями и дополнениями.

5. Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца.— Впервые опубликовано в кн.: Слово и культура: Памяти Никиты Ильича Толстого. Т. 2. М., 1998, 321—337. Перепечатывается без изменений.

6. История русского права как лингвосемиотическая проблема.— Впервые опубликовано в кн.: Semiotics and the History of Culture: In Honor of Jurij Lotman. Columbus (Ohio), 1988, 46—128. Публикуется в частично переработанном виде с рядом дополнений (см. Postscriptum).

7. Двоеверие и особый характер русской культурной истории.— Впервые напечатано в кн.: Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993, 50—59. Перепечатывается без изменений.

8. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века.— Впервые опубликовано по-английски: Religious Reform and the Emergence of the Individual in Russian Seventeenth Century Literature в кн.: Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / Ed. by S. H. Baron and N. Sh. Kollmann. Northern Illinois Univ. Press, 1997, 184—198. Незначительно расширенный русский вариант напечатан в кн.: Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII — начало XVIII века). М., 1996, 460—485. Публикуется по последнему изданию с несущественными изменениями.

9. Вопрос о церковной юрисдикции в российско-украинских отношениях XVII — начала XVIII века. Доклад на конференции о национальной идлентичности у восточных славян в Кёльне в 1994 г. Английский вариант The Problem of Church Jurisdiction in Russian-Ukrainian Relations in the Seventeenth — beginning of the Eighteenth Centuries в печати в сборнике материалов конференции: Peoples, Nations, Identities. The Russian-Ukrainian Encounter. 2 / Ed. M. van Hagen. New York. Русский вариант публикуется впервые.

10. Церковные преобразования в царствование Петра Великого (Доклад на конференции: Russia in the Reign of Peter the Great: Old and New Perspectives). Английский вариант опубликован в сокращении: Church Reforms in the Reign of Peter the Great в кн.: Russia in the Reign of Peter the Great: Old and New Perspectives. Proceedings of an International Workshop, held at the Villa Feltrinelli, Gargnano, Italy, 17—20 September 1997 / Ed. by A. Cross. Pt.1. Cambridge, 1998, 65—78. (Study Group on Eighteenth-Century Russia Newsletter). Полный вариант публикуется впервые.

11. Культурные реформы в системе преобразований Петра I. Впервые опубликовано в кн.: Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII — начало XVIII века). М., 1996, 528—583. Публикуется с дополнительными примечаниями.

12. Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII века. Впервые опубликовано в кн.: Век Просвещения: Россия и Франция = Le siècle des lumières: Russie. France: Материалы научной конференции «Випперовские чтения — 1987». Вып. 20. М., 1989, 141—165. Перепечатывается без изменений.

13. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII — XVIII вв.— В кн.: Античность и культура в искусстве последующих веков: Материалы научной конференции / Гос. музей изобразительных искусств. М., 1984, 204—285 [совместно с Б. А. Успенским]. С несущественными дополнениями перепечатано в кн.: Из истории русской культуры. Т. 4 (XVIII — начало XIX века). М., 1996, 449—536. Публикуется по последнему изданию.

14. К предыстории одного переложения псалма в русской литературе XVIII века. Впервые опубликовано в кн.: Jews and Slavs. Vol. 1 / Ed. by W. Moskovich, S. Shvarzband and A. Alekseev. Jerusalem; St.Petersburg, 1993, 132—160. Перепечатывается без изменений.

15. Первые русские литературные биографии как социальное явление: Тредиаковский, Ломоносов, Сумароков. Впервые опубликовано в журнале: Новое литературное обозрение. 1997. №25, 24—83. Перепечатывается без изменений.

16. Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века. Впервые опубликовано в кн.: Семиотика культуры. Труды по знаковым системам. Вып. 13. Тарту, 1981, 56—91. (Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 546). Перепечатывается без изменений.

17. Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции. Впервые опубликовано в кн.: ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998, 955—975.

18. О превратностях истории или о незавершенности исторических парадигм. Впервые напечатано в журнале: Россия = Russia. 1999. №3. Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII — начало XIX века, 245—260. Публикуется с дополнениями.

Указатель имен

Научное издание

Виктор Маркович Живов

РАЗЫСКАНИЯ В ОБЛАСТИ ИСТОРИИ
И ПРЕДЫСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Издатель А. Кошелев

Оригинал-макет подготовил А. Касьян
Корректор О. Трефилова

Художественное оформление обложки
Ю. Саевича и М. Михальчука

Подписано в печать 10.11.2001. Формат 70×100 $^{1}/_{16}$.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Баскервилл.
Усл. печ. л. 61,275. Заказ № 5339

Издательство «Языки славянской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6–105; № 02745 от 04.10.2000.
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. M153).
E-mail: mik@sch-Lrc.msk.ru
Каталог в ИНТЕРНЕТ **http://www.lrc-mik.narod.ru**

Отпечатано с диапозитивов в ППП «Типография "Наука"».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

*



Виктор Маркович Живов
родился в Москве в 1945 г.
В 1969 г. окончил филологический факультет Московского университета по отделению структурной и прикладной лингвистики.
С 1969 по 1989 г. работал в Московском университете.
Занимался теоретическим языкознанием и структурной типологией языков,
в 1980 г. опубликовал книгу "Очерки по синтагматической фонологии".
С середины 1970-х годов диапазон его интересов смещается в сторону русистики, истории русской и византийской культуры.
В 1991 г. выходит его книга "Культурные конфликты в истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века",
ее переработанный и расширенный вариант появляется затем в виде монографии "Язык и культура в России XVIII века" ("Языки русской культуры", 1996).
С 1989 г. работает в Институте русского языка РАН, в настоящее время возглавляет сектор истории русского литературного языка.
С 1995 г. профессор Отделения славянских языков и литератур Калифорнийского университета в Беркли.